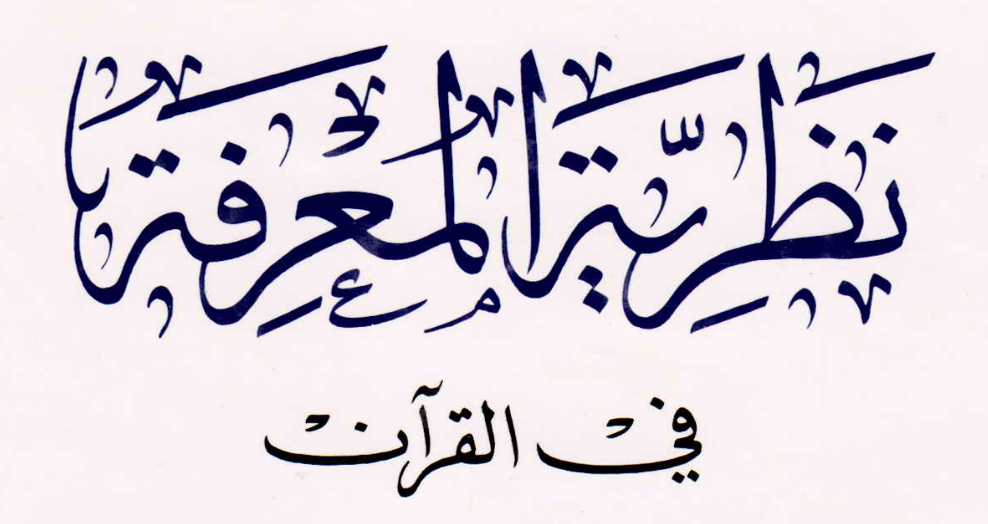
آية الله جوادي آملي




# في القرآن

ترجمة

دار الإسراء للتحقيق والنشر




دار الصفوة

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام
إلى المسجد الأقصا الذي باركنا حوله لنريه
من آياتنا إنه هو السميع البصير




# نظرية المعرفة

في القرآن

آية الله جوادي آملي




# في القرآن

ترجمة

دار الإسراء للتحقيق والنشر



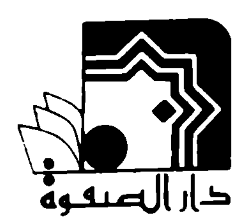

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

**طبع بإذن خاص من دار الاسراء للنشر**

قم: شارع بلوار امين. الفرع ٨ ـ تلفن: ٧١٦١٦٨ ـ ٧١٦١٦٧




بيروت ـ بئر العبد ـ الصنوبرة ـ مقابل سنتر داغر ـ بناية ذياب ومهدي

تلفون: ٨٣٧٦٥٤ ـ ٨٢٣٥١٨ ـ ٦٠١٠٢٠

فاكس: ٠٠٩٦١٨٣٧٦٥٤ ـ ٠٠٩٦١٦٠٣٣٧٩

ص. ب: ٦٣/٢٤

Tel: 837654 - 823518 - 601020

Fax: 00961837654 - 00961603379

P.O Box: 63/24

# المقدمة

**● موقع نظرية المعرفة:**

تقع نظـرية المعـرفة في مقـام الإثبات بعـد كثير من المســائل العقلية، إذ إن تحصيل مسألة المعرفة سيكون أمراً عسيراً دون طي مقدمات كثيرة. ولكنّها متقدمة على الجميع في مقـام الثبوت، لأنـه ما دامت نظـرية المعـرفة غير واضحـة المعالم، ومادام لم يبيّن مقدار معرفة الإنسان بنفسه وما يحيط به، فسوف لن يكون هناك أية فائدة في طـرح المسائل الفلسفيـة و الكلاميـة وغيرها، وذلـك لأن من كـان أسيراً لوهم أن العالم غير قابل للمعرفة، ومـن كان مستغرقاً في خيال أنه لا يمكن إدراك حقيقة أي شيء من الاشيـاء، فإن طرح وتوضيـح المسائل العقلية المسبوقـة بقبول أصل المعرفة لا يكون نافعاً له.

**● المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة:**

إن الاهتمام بمسألة المعـرفة قد هيّأ أرضيـة تدوين علم المنطـق وتعلمه قبل الفلسفة والكـلام، ولكن بعـض المسائل المنطقيـة يعتبر في الحقيقة مـن المباحـث الأساسية في الفلسفة، وذلـك كإثبات أصل العلم (أن العلم والمعـرفة لهما وجود)،

وأن وجودهما من سنخ الوجود المجرد، وأن هـذا الوجود المجرد ينقسم إلى حصولي وحضوري، وأن كلاً منهما ينقسم إلى بديهي ونظري، وأن العلم الحصولي ينقسم إلى التصـور والتصديـق، وما شـابه ذلـك. وعنـد ذلك فـإن كل واحـد من الأقسـام المذكورة يتناوله علم من العلوم المصطلحة ويجعله موضوعاً لأبحاثه. فمثلاً يبحث المنطق حـول التصور والتصـديق وسـائر مسائلهما، ويبحـث العرفـان النظري في أطراف العلم الحضوري وأقسامه وأحكامه، وتـؤمّن الفلسفة بدورها مبادىء جميع هـذه المسـائل. ولهذا فـالمنطـق في نفـس الـوقـت الـذي يعتبر فيـه مـن العلـوم الإستدلالية، ويعد بلحـاظ بعض الجهات من العلوم الحكمية، هـو في حدّ العلم الجزئى لا الكلي، ومرتبته دون مرتبة الفلسفة الكلية.

والبحث حول ما يتعلـق بعلم وجود المعرفة، أي إثبات أصـل وجود العلم وبيان تجرّده وتقسيمـه إلى ذهني وخـارجي، وارتبـاطه مـع العالم بلحـاظ الحال أو الملكة، والارتباط الاتّحادي بين العالم والمعلـوم وسائر المباحث التابعة لـه، هو من المسائل التقسيميّة للفلسفة، لأن للفلسفة ثلاثة أقسام من المسائل:

الأول والثاني منهـا مصونان عـن قبول التقسيـم، كالبحث حـول تشكيك الوجود، أي أن حقيقة الوجود واحدة ذات مراتـب، والبحث حول أصالة الوجود ومساوقته للشيئيّة، وأمثال ذلك؛ حيث إن موضوع هذين القسمين من المسائل هو نفس موضوع العلم بدون أي تقسيم فيه، مع الإلتفات إلى أنه يوجد فرق دقيق بين القسم الأوّل والقسم الثاني.

وأمّا القسـم الثالث فهو مسـائل يكون موضـوعُها قسماً من أقسام مـوضوع الفلسفة نفسه. فبعد انقسـام أصل الوجود يكون كل قسم بدوره مـوضوعاً لمسائل معينة، مثـل الوجود الذهنـي، ووجود العلة، ونحـو ذلك. إذ بعد انقسام الـوجود المطلق إلى الـذهني والخارجـي يقع حينئـذٍ خصوص الوجـود الذهنـي موضـوعاً

لمسائله الخاصّة به، ومن هذا القبيل مسألة العلم والعالم والمعلوم التي تحتل مساحة واسعة في بحوث الفلسفة الأولى، لكن محور البحث الحاضر وما هو مطروح بالفعل ليس ما يتعلق بوجود المعرفة، بل ما يتعلّق بقيمة المعرفة وإمكانها، وكيفية ارتباطها مع المعلوم، ومدى كشفها عن الواقع، أو انّها ليست سوى وسيلة، وعن الملاك الثبوتي لسلامة و سقم الفكرة، والمعيار الإثباتي لتشخيص الصحيح وغير الصحيح، وما شابه.

وبناءً على ما مرّت الإشارة إليه، فمن الصعب تأمين جميع مسائل المعرفة من دون الإستعانة ببعض الأُصول الموضوعة، ولكن في حالة إمكان الأخذ من الأُصول المتعارفة و الأصول غير الموضوعة، فسوف يكون لها الأولوية.

**● آراء المفكرين حول المعرفة:**

اختلفت آراء المفكرين حول نظرية المعرفة. يقول المحقق الطوسي: يظن بعض الناس أن السوفسطائية اسم لطائفة خاصّة، لها فِرقٌ متعددة، وقد توزعت إلى ثلاث فِرق:

**الأولى:** اللاأُدرية.. وهؤلاء هم القائلون بأنّنا نشك في كل شيء، ونشك حتى في شكنا هذا.

**الثانية:** العنادية .. وهم القائلون بأنه لا توجد أي قضية بديهية أو نظرية من غير معارض ومقاوم لها.

**الثالثة:** العندية.. وهم الذين يتوهّمون بأن مذهب كل فرقة هو حق بالنسبة لها، وباطل بالنسبة إلى خصومها. وأحياناً يكون كل من النقيضين حقّاً بالنسبة إلى شخصين اثنين، وإنه لا حقَّ في الواقع ونفس الأمر.

ثمّ يقول: يقول أهل التحقيق: إن كلمة «سوفسطا» يونانية، لأنّ «سوفا» في اللغة اليونانية معناها العلم والحكمة، و«اسطا» معناها المغالطة؛ فالسوفسطائية إذن علم المغالطة وعلم عمل المغالطة، كما أن «فيلا» بمعنى المحب، و«فيلسوف» بمعنى محب العلم. ثمّ عُرِّبت الكلمتان واشتُقّت منهما كلمة السفسطة والفلسفة. و يقول المحققون: لا يوجد في العالم فرقة مذهبها المغالطة، بل كل مغالط وصاحب فكر باطل، يكون في موضع غلطه وخطئه سوفسطائياً. وهناك الكثير من الناس متحيرون في تشخيص المعارف الحقّة وليس لهم أي مذهب محدد، وقد رتّبوا العديد من أمثال هذه الأسئلة والإيرادات وأسندوها إلى السوفسطائية [١].

و كلّ مَنْ يقبل أصل المعرفة يقبل غالباً المعرفة البديهية كما يقبل المعرفة النظرية أيضاً، ومن هذه الجهة فإنّه يقبل تقسيم المعرفة إلى بديهية ونظرية، و المهم هو الإنتقال من البديهي إلى النظري واكتساب النظري من البديهي.

ولا يرى الإمام الرازي الإنتقال من البديهي إلى النظري في باب التصورات ممكناً، لأن المطلوب إذا لم يكن متوجّهاً إليه فطلبه محال، و إذا كان متوجّهاً إليه فطلبه تحصيل حاصل. إذن أصل الطلب ممتنع في كلتا الحالتين. فإن قيل: فإذا كان المطلوب ملتفتاً إليه من جهة، ومغفولاً عنه من جهة أُخرى؟ فالجواب: إن طلبه من تلك الجهة الملتفت إليها يكون مستحيلاً لكونه تحصيلاً للحاصل، وطلبه من الجهة المغفول عنها ممتنع لمجهوليتها.

و يرى المحقق الطوسي (رحمه الله) هذه الشبهة مغالطة صريحة [٢]، وسيطرح حل هذه الشبهة في الكتاب الحاضر.

---

(١) نقد المحصول: ص ٤٦.

(٢) نقد المحصول: ص ٦ ـ ٧.

وينكر السُّمَنيّة [١] التفكير المنتج مطلقاً، وعلى أساس هذا الوهم لا يرون أي فكر مفيداً للمعرفة.

ويرتضي ثلّة من المهندسين وجود التفكير العلمي المفيد في الحساب والهندسة، بينما ينكرونه في الإلهيّات، ويقولون إن الهدف النهائي في العلوم الإلهيّة هو نيل الأفضل والأنسب، وأنه لا طريق لجزم بها.

والسعي الحثيث للمحقق الطوسي (رحمه الله) نفسه في الردّ على نظائر هذه الآراء التافهة و الأفكار الزائفة [٢] خفف عن الآخرين مؤونة الرد عليها.

وقد أشار المرحوم علم الهدى في الذخيرة قبل المحقق الطوسي (رحمه الله) إلى شيء من آراء السمنية في أن الأخبار لا تفيد العلم، وأن المعرفة لا تتحصّل عن طريق الأخبار، وقام بنقدها [٣].

وقد قسّم الإيجي شارح المواقف ـ قبل نقل كلام المحقق الطوسي (رحمه الله) ـ السوفسطائية إلى ثلاثة أقسام، أفضلها اللاأدريّة، والقسمان الآخران: العنادية، والعندية. وشرح شبهتهم، وذكر دليل العندية بأن الشخص المبتلى بمرض الصفراء يحسّ طعم السكّر مرّاً، وأن نتيجة ذلك هو تبعيّة الحقائق والمعاني للإدراك، ثم قال: إذن السوفسطائية قوم كان لهم نحلة ومذهب وقد انقسموا إلى ثلاث شعب، وبعد ذلك نقل كلام المحقق الطوسي من غير أن يذكر اسمه، كما يلي: «قيل لايمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب».

---

(١) بضم السين و فتح الميم: عبدة الأصنام و القائلون بالتناسخ. و قيل لهم السمنية نسبة إلى سومنات الهند.

(٢) نقد المحصل: ص ٤٩ ـ ٥١.

(٣) نقد المحصول: ص ٣٤٤.

و يرى محمد بن أسعد صديق الدواني في شرح العقائد العضدية بأن السمنية ينكرون المعرفة العلمية، وقد ذكر أن النظر والإستدلال لا يفيد العلم بنظرهم. ونقل بعد ذلك كلام شارح المواقف بأن هؤلاء قائلون بالتناسخ، ثم أضاف قائلاً: من الممكن أن يكون هؤلاء لديهم ظن بالتناسخ لا علم به، لأن أساس الفكر والمعرفة عند هؤلاء هو أن تحصيل العلم إنما يكون عن طريق الحسّ فقط، والتناسخ أمر غير حسّي [١].

- **أحكام نظرية المعرفة:**

إن علم المعرفة بدون الإطلاع على مبادئه وأحكامه أمر غير متيسّر، ولا كلام في أن التقليد في النظرة الفلسفية للعالم غير صحيح ومردود عند المحققين في العلوم الإلهيّة، ويرى علم الهدى (رحمه الله) في الذخيرة [٢] والشيخ الطوسي في تمهيد الأُصول [٣] وجوب النظر والإستدلال ضرورياً، كما أن المتكلمين الآخرين قد أفتوا بوجوبه، وعلى الرغم من اختلاف الذين أفتوا بوجوب النظر والإستدلال في سند هذا الوجوب، و هل هو العقل أو الشرع لكن ليس هناك أي شك في أصل ضرورته. فالمدافعون عن الفكر الأشعري يرون أن سند هذا الوجوب السمع، ويرى أصحاب الفكر الإعتزالي أن وجوبه عقلي [٤]، كما أن القفّال الشافعي وبعض فقهاء الحنفية يرون أن وجوبه عقلي أيضاً [٥].

---

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلسافة و المتكلمين: ص ٢٤٠.

(٢) الذخيرة: ص ١٦٤.

(٣) تمهيد الأصول: ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٤) نقد المحصل: ص ٥٨.

(٥) نفس المصدر: ص ٥٨.

و الشيء الملفت للنظر أنه وبالرغم من أن أول الواجبات كما عرّفتها كثير من مصادرنا الدينية هو معرفة الله سبحانه وتعالى «أوّل الدين معرفته»[(١)]. كما جاء عن الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) أيضاً بأنّ عصارة العلوم في أربعة أقسام: أولها أن تعرف ربك. ولكن قبل معرفة المعروف (أي متعلق المعرفة) لابدّ من معرفة نفس المعرفة، أي أن علم المعرفة مقدم على معرفة الله، لأنّه مقدِّمة له، وإن كانت معرفة الله مقدَّمة عليه لأنها تعدّ هدفاً له. ولهذا لا ينبغي حسبان التنازع في تعيين أول الواجبات هل هو معرفة الله، أو نفس المعرفة، أو معرفة المبادىء الأقرب، تنازعاً معنوياً، لأن محور النزاع شيئان، ومع هذا الحال فإن النزاع لايتجاوز محور اللفظ.

و توضيح ذلك: إن المعرفة الهدفية منحصرة بالله تعالى، ولكن المعرفة المقدميّة لها مراحل، وتقع جميعها قبل معرفة الله، ولها جنبة إعدادية و تمهيدية، و إذا ذُكرت قبل معرفة الله فهي نظير التعليم الذي يذكر أحياناً قبل التزكية ، وهذا التقدم الذكري ليس لأن التعليم قبل التربية والتعلّم قبل التهذيب، بل لأجل أن التعليم مقدِّمة للتزكية، رغم أن التزكية مقدَّمة على التعليم، لأن كل وسيلة مقدمة للهدف، و إن كان الهدف مقدماً وعلّة غائية للوسيلة. والعلة مقدمة على المعلول دوماً، وخاصة المعلول الإعدادي.

و يحصل التقدّم والتأخّر بين العلل الإعدادية والتي بدراسة درجاتها يتضح الإهتام ببعض المسائل النفسية بصورة جيدة، وذلك أنّه قبل النظر والإستدلال الذي يطرح في مذهب المعتزلة كأوّل واجب للمعرفة هناك، يطرح قصد التفكير وقصد امتلاك التحقيق، حيث إن رتبتها قبل نفس التفكير، و إلى هذا ذهب إمام

---

(١) نهج البلاغه: الخطبة ١.

الحرمين أيضاً حيث يرى بأن قصد التفكير واجب قبل النظر والإستدلال. والذي وصل عن أبي هاشم في هذا المجال ـ أيضاً ـ هو أن أوّل الواجبات المقدمية وأوّل الأمور الضرورية المقدَّم على أي واجب آخر هو الشك، لأن الشك البنّاء يهيّء أرضية القصد وعزيمة الفكر، ثم يتحرك الفكر والنظر إلى الهدف.

وفي الحقيقة، فالذي يثير القصد ويهيّء العزيمة للحركة سيكون ذلك الشك. ومع أن المحقق الطوسي قد أفتى بعدم صحة كون الشك أوّل الواجبات، لأن الشك أوّلاً غير مقدور، وثانياً لن يكون هدفاً رسمياً للعاقل، ولكن يمكن أن يقال هكذا:

**أوّلاً**: سيكون الشكّ مقدوراً بالواسطة، وذلك أنه وإن لم يكن هناك إصرار عند أي مفكر على الشك والترديد، ولكن التحقيق حول موضوع معيّن والخروج من جو العادات والتقاليد والدخول في عالم التتبّع والتحقيق يكون غالباً مترافقاً مع الشك البنّاء، لا الشك الذي يغلق محور التفكير كما عبّر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿**فهم في ريبهم يترددون**﴾[1].

**وثانياً**: الشك مقصود مقدمي لا مقصد أصيل، ولهذا اعتبر البعض الشك البنّاء أوّل الواجبات.

ومن هذا الطريق تتّضح أهمية الشك البنّاء. والمحقق هو من يرد محيط الإستدلال والإختيار للصواب مستفيداً من قنطرة الشك والتقييم الصحيح لطرفي الإثبات والنفي في المسألة، و تحقيق لوازمها من جميع الجوانب والصبر العلمي والتأمّل الطويل حول المستلزمات والآثار السيئة أو الحسنة لكلا الطرفين.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤٥.

**● كيفية حصول النتيجة بعد المقدمات:**

معرفة النتيجـة بعد الإطّلاع على المقدمات هي بنحـو العادة وغير ضرورية عنـد بعض، وبنحـو الضرورة عند آخـرين؛ أي أن العلـم بـالنتيجة بعـد معرفـة المقـدمتين قطعي، وإن كـانت المجمـوعـة الأولى قائلـة بـأنه أمـر عادي ويقبـل التخلّف. ومـن جهة أخـرى فإن حصـول النتيجة عنـد بعض المفكـرين إنما يتـمّ بتعليم من الله سبحانه، وعند آخرين ـ كالمعتزلة القائلين في مثل هذه الموارد بتولّد المسبب من السبـب بالواسطة ـ يرون بأنه مـن فعل صاحب الإستـدلال ويمتنع عليه التخلّف.

وأمّا الأشاعرة فقد رأوا بأن حصول النتجية أمر عادي وغير ضرورى، وذلك بسبب إنكـار الضرورة و تمشياً مع جـاري العادة. وأفتـى الإمام الرازي مـن جهة بضرورة حصـول النتيجـة بعد طـي المقـدمـات؛ وهنـا وافـق المعتزلـة و خـالـف الأشاعرة، ومن جهة أخرى يرى بـأنّ ذلك فعل الله سبحانه لا فعل المستدل، وفي هذا القسم خالف المعتزلة و وافق الأشاعرة.

و قيل بـأن الإمام الـرازي أخذ هـذا من القـاضي أبي بكر البـاقلاني وإمـام الحرمين، لأنهما قـائلان بأن الاستـدلال يفيـد النتيجـة والعلم على نحـو الضرورة، ولكن الاستدلال ليس هو العلة أو المولّد لذلك [١].

**● المعرفة عند الإسماعيليّة:**

يرى الإسماعيليّة أن معرفة الله سبحانـه بدون الإمام المعصوم أمر مستحيل، لكثـرة اختـلاف وجـهات النظر في هذا المجال، ولـو كان الإستدلال وحده كافياً

---

(١) نقد المحصل: ص ٦٠ ـ ٦١.

لما حصل هذا الإختلاف الكثير أبداً. وبما أن اختلاف آراء المنكرين حوله فاحش وكثير، فالاستدلال إذن غير كافٍ.

ومن جهة أُخرى فإن العلوم الضعيفة [غير المعقدة] كالنحو والصرف تحتاج إلى معلّم، فاحتياج الناس إلى معلم في العلوم الأصعب يصبح أكثر ضرورة.

قال المحقق الدواني في نقد ذلك: إن خلاصة الإستدلال السابق صعوبة المعرفة من غير معلّم معصوم لا امتناع ذلك، وإذا كان الإختلاف الواسع علامة عدم العلم، فإنّه يوجد أيضاً اختلاف كثير حول الإحتياج إلى الإمام المعصوم والمعلّم المصون عن آفة الخطأ والنسيان [١].

وللمحقق الطوسي في هذا المجال نظرة شاملة، فيقول: الذين يقولون بأن المعرفة لا تحصل من غير إمام، لا ينكرون النظر والاستدلال، بل يقولون: النظر العلمي مثل نظر العين، وإرشاد الإمام المعصوم (عليه السلام) مثل الشعاع الخارجي، وكما أن البصر لا يحصل من غير نظر وشعاع، فكذلك معرفة الله لا تحصل من غير نظر وتحقيق علمي من جهة، وضوء شعاع إرشاد المعصوم (عليه السلام) من جهة أخرى، ولفظة التعليم شاملة لكلا الشرطين. وأمّا الإلهام في صورة حصول الاطمئنان بصدوره من ناحية القدس الإلهي فهو غيرمتيسّر بلا تحقيق، كما أن تزكية الباطن ـ باتفاق جميع أهل التصوف ـ لا تفيد المعرفة إلاَّ بعد طمأنينة الروح في مسألة المعرفة، سواء كان ذلك الاطمئنان ناتجاً من اليقين أو من التقليد، وإذا زال الإعتقاد مع ظهور الشك فهو إنما يحصل بالنسبة لغير أهل اليقين، لأن اليقين غير قابل للزوال.

---

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و المتكلمين: ص ٢٤١.

**● اختلاط المسائل الفقهيّة والأصوليّة بتحقيقات علم الكلام:**

التحقيق في علم المعرفة في كتابات مجموعة من المتكلمين القدماء يظهر جليّاً اختلاط المسائل الفقهية و مسائل أصول الفقه بالمسائل الكلاميّة والإمتزاج اللامدروس لبحوث هذه العلوم العديدة مع بعضها، كما يمكن مشاهدة أبحاث المنطق في ثنايا سطور بحوث الكلام.

من هنا فإنّ التقدم الملحوظ لمسألة علم المعرفة في العصر الحاضر محل تقدير. ويلاحظ بشكل كامل التأثر المهم لمسألة علم المعرفة في الآراء المختلفة لأهل الكلام والفلسفة، والأفكار المختلفة في أقسام علم الكلام، والمسالك الفلسفية المتنوعة، و المشارب العرفانية المتعددة المتضاربة مع بعضها. ولهذا فإن العلاّمة الطباطبائي (رحمه الله) الذي كان سبّاقاً في هذا الطريق، ومع الإعتراف بأن دراسة مسألة وجود المعرفة والإطّلاع عليها متأخر عن كثير من المسائل الفلسفية، فقد خص قسماً ملحوظاً من كتابه أصول الفلسفة بعلم المعرفة، وقد طرحه وبيّنه قبل طرح كثير من المسائل الفلسفية الأصيلة.

**(العقائد القديمة):**

**● آراء القدماء والعلوم الحديثة:**

بقطع النظر عن الإشكالات المطروحة في علم المعرفة ـ والتي أجيب عن بعضها في هذا الكتاب ـ قد يُقال أحياناً: إن معرفة كل إنسان مسبوقة بمعارفه القبلّية ومصبوغة بأفكاره السابقة. والأفكار السابقة لكل شخص حجاب مانع له عن الرؤية الواقعية.

ومع أن لهذا الموضوع شواهد تؤيّده إجمالاً، ولكنه غير تام على إطلاقه. طبعاً

كل إنسان يستنتج حول الأمور النظرية الإستنتاجات المتناسبة مع أسسه ومبانيه الإستنباطية، فمن لم يكن من أهل الإجتهاد والتفكير الإستدلالي الصحيح، ولم يكن يملك مباني برهانية فإنه يستفيد من الموضوع النظري بشكل لا يخالف عادته التقليدية. ولكن المفكرين من ذوي الأصالة الذين يقيّمون كل فكر مع مقوماته الداخلية، وينظرون بكمال الإنصاف إلى صحته ونقائصه، فانهم لا تحول الفروض أو الأصول الفكرية الإستدلالية عندهم عن التعميق في محتوى الفكر الجديد، ولا تكون حجاباً دون النفوذ في أعماقه، أو البحث في أطرافه، أو صعود مرتفعاته أو الإحاطة به أو التفحص في قربه أو بُعده مع الموضوعات الخارجة عنه. ولهذا عندما يرون النقص في ذلك الفكر البديع يكملونه أحياناً، أو يصححونه إذا وجدوه معيباً، أو يقوونه إذا رأوه ضعيفاً، ويقبلونه من غير تدخّل أو تصرّف إذا وجدوه مبرأً من كل عيب ومنزّهاً عن كل نقص، وإذا وجدوا هذا الضيف العزيز أفضل من أفكارهم الغالية التي قضوا معها عمراً مديداً، فإنهم يرفعون اليد بشكل كامل عن ذلك الذي كان عزيزاً عندهم فترة طويلة، ويفتحون القلب للفكر الجديد البديع. وهذا دليل على ابتكار الإنسان من جهة، وإزالة الحجاب من جهة أخرى؛ وعدم تأثير الفروض السابقة من جانب، وعدم قيمة الإستنتاجات السابقة من جانب آخر.

و من هنا يمكن القول: إنه يمكن أن تتجلى واقعية العالم على أي حال هي عليه في محل ضيافة القلب، كما أن ميدان القلب أيضاً له قدرة إخافة عفريت الوهم وتقوية ملك العقل. والأفضل من ذلك القدرة التي تمسك أذن العقل بيدها اللامرئية، وتحرره من عقال الشر، وتترنم بالقول:

**«أمسكت أذن العقل وأمرته أن اخرج أيُّها العقل فقد تحررت منك اليوم»**

تحوّل الحصول إلى الحضور، وانقلاب العقل إلى القلب، والفرار من مشرب

المشائيّة إلى ذوق الإشراق في مسائل كثيرة من قبيل أفكار المُثُل، وأرباب الأنواع والكثرة الطوليّة والعرضية لشيخ الإشراق [١].

و أيضاً تطور البحث المحض إلى الفكر الممزوج بالذكر، والإنقلاب من التسبب إلى التوسل، والفرار من تتبع الأقوال والكتب إلى التضرع في فناء الكتاب الكريم، وتقليل القيل والقال في النهار، وتكثير التهجد في الليل الضامن لنيل المقام المحمود في موضوعات لا تُحصى، من قبيل الانتقال من أصالة الماهية إلى أصالة الوجود، والاعتقاد بتكوّن الروح الإنسانية بالطريقة المشائية والانصراف عن ذلك، والاعتقاد بجسمانية الحدوث وروحانية البقاء ... وما شابه لصدر المتألهين (قدّس سرّه) والذي خرج بشرح الصدر وتيسير المباحث الفكرية المشائية، والتناسق مع المشاهد الذوقية للإشراق في ظل العرفان الأصيل الذي هو تراث الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) كطاقة من باقة وهدية عشق وممر ومعبر إلى الساحة المقدسة للقرآن والعترة، وأخذ من عطاياها ما لا تقدر مطاياهم على حمل وصفه، فطوبى له وحسن مآب.

● **اختلاف التحقيقات الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة في مسألة المعرفة:**

قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله (٣٢٥ ـ ٤١٥) مع أنه لم يكن من المتقدمين في فن الكلام، وكان من ورثة متكلمين، أمثال العلّاف والنظّام والجاحظ والجبائيان ... وما شاكل، ولكن طراز تفكيره في علم المعرفة يشبه مورّثي هذا العلم أصحاب الخطوات الأولية فيه، في محور وجوب النظر والإستدلال ولزوم التفكير حول معرفة الله، وتقسيم الوجود إلى موسّع ومضيّق، والإشتراك اللفظي لكلمة «النظر» بين نظرة الباصرة وبين النظر

---

(١) شرح حكمة الاشراق: ص ٣٧١، حكمة الإشراق: ص ١٥٦ الطبعة الجديدة.

بمعنى الإنتظار: ﴿ **فنظرة إلى ميسرة** ﴾، ﴿ **فناظرة بمَ يرجع المرسلون** ﴾، وبمعنى عطف العناية و الرحمة: ﴿**ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يـوم القيامة** ﴾، وبمعنى التقابل: (داري تنظر إلى دار فـلان)، وبمعنى التفكير القلبي: ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقت** ﴾. وتحديد المراد من أي واحدة من هذه المعاني مرهون بالقرينة والشاهـد، ووجود مسائل أخـرى من هذا القبيل. وفي الختـام يرى حقيقة المعـرفة شيئاً يكون أساساً لهدوء الروح وبرودة الصـدر واطمئنان القلب، و حينئذٍ مع هذا الإعتقاد الذي يكون للفكـر فيه دورٌ أساسيٌّ في معرفة الله أفتى بالـوجوب المقدمي للنظر والإستدلال لأجل معرفة الله، و التي هي ُهدف أصيل.

ويوجد في مقابل هذه المجموعة من المتكلمين مجموعة أخرى معروفة باسم «أصحاب المعارف» لا يـرون النظر سبب المعرفـة، ويعتقد بعض هؤلاء بـأنّ جميع المعـارف تأتي عـن طريـق الإلهام، وليـس للنظر والإستـدلال دور في ذلك. وتـرى مجموعة أخرى النظر بأنه مبدأ قـابل لازم، وله دور العلّة المعدّة من غير أن يعترفوا له بأيّ تأثير في العلّة الفاعلة[١].

و طراز علـم المعرفـة عند هذه المجمـوعة مـن المتكلمين هو صبغـة فقهيّة تمامـاً، و الشـاهد على ذلـك طـريقـة استـدلالهم في وجوب التفكير. وفهـم هـذه المجموعة لمسألـة النظرة الكونية للعالم نظير العبادات الفـرعية، حيث يجعلونها في أسفل المراحـل، أي فكما أن البعض يعبد الله عبـادة العبيد، وعندهـم دفع الضرر المحتمل مقدّم على جلـب المنفعة، و إذا لم يكن هناك ضرر محتمـل فلا يفكرون في معرفة العالِم ولا العالَم. فهـم يرون ـ أيضاً ـ أنّ معرفة واجب الـوجود لازم خوفاً من الضرر المحتَمل، و إلاّ فقليلاً ما يطرح الكمال النفسي للنظـرة الكونيّة للعالم وتفرّع ذلـك عـلى «علم المعـرفة» وترتـب ذلك على «علم العارف» والغـوص في أعـماق

---

(١) شرح الاصول الخمسه: ص ١١ و ٤٤ و ٦٧ و ...

﴿ نفخت فيه من روحي ﴾ والتميـيز بين رؤوس الأمور الأوليـة للروح الإنسانيـة وما يحصل عليه من تحقيق الكتب والدرس والبحـث وتقييم جوهرة علم المعـرفـة في كـتابات المتكـلمين والذيـن أكثريتهـم من أهـل السنة. والبحـث الإجمالي في كتبهم الكـلامية يجعـل المحقق المتتبع ــ في كثير من المسـائل الفقهيّة والأصـوليّة والحديثيّـة ــ يعـتقد بعـدم قـدرة أحـد منهـم على التـواجد مبـاشرة في الكتـب الفلسفـية الجيدة. وقد سدّ الفلاسفة المتضلعون الطريق بوجه أي نوع من المسائل الإعتبارية إلى المنطقـة المحرمة للمسائل العقلية، وهـم يطرحون نظرية المعـرفة من وجهة نظر المنطق والفلسفة و العرفان، والتي تستمد من الفكر البرهاني أو الشهود الوجداني.

و أولئك الـذين هـم في صدد نقل المعقـول لا العقل يثبتون مسـألة معـرفة الواجـب تعالى ولـزومها مثل سـائر المسائل الفقهيـة مستندين إلى ظـاهر الـدليل اللفظي أو الإجماع المنقول، وأمثال ذلك، يقولون مثلاً: بما أن النصوص الشرعية قد أوجبت معرفـة الله تعالى، وهذا الواجب مطلق أيضـاً غير مشروط، وتحصيل ذلك من غير استـدلال وفكر غير مقدور، والنظـر والتحقيق مقـدمة الواجـب المطلق، وكل مـا كان مقدمـة لواجبٍ مطلـق فتحصيله واجـب شرعاً أيضاً، ولهذا فـالنظر والإستدلال لمعرفة الله تعالى واجب شرعي [١].

هذه خلاصة استـدلال الأشاعرة على وجوب المعرفة، وذلـك أيضاً محصول برهـان المعتزلة، والـذي يرى عن طريـق العقل أن دفع الضرر المحتمـل والعقاب المظنون واجب، ويرى التحقيق حول معرفة الله لازماً.

ومـع أن البعض قـد اعتـبر أمثـال هذه المباحث من مبـادىء علم الكلام

---

(١) شرح مقاصد التفتازاني: المبحث الرابع من الفصل الثاني.

ولم يعدها من مسائله [١]، ولكن فحصهم الدقيق حول مسألة المعرفة هو كما مرّت الإشارة إليه.

وقد استدلّ الشيخ الطوسي (رحمه الله) في ذيل الآية (١٠٣) من سورة البقرة: ﴿ ولو أنهم آمنوا واتّقَوْا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون ﴾ كما يلي: إن الآية السابقة لها دلالة على بطلان قول أصحاب المعارف لأنّه لو كان مقصود الآية من كان عارفاً، لما قال الله تعالى: ﴿لو كانوا يعلمون ﴾.

فيُعلم أن بعض العلوم لم يكن حاصلاً من قبل، وحصل بالغوص والفحص والدرس، كما يقول في ذيل آيات التفكّر والإستنباط والتدبر مايلي: لقد كانت هذه الآيات دليلاً على وجوب النظر والفكر حول خلق العالم، وهي تتضمّن الثناء على المستدلّين والمفكّرين، و الردّ على مَنْ أنكر وجوب التفكير، ورأى أنّ الإيمان لا يتأتّى إلاّ عن طريق النقل والتقليد [٢]. وكذلك القدح في من يرى ضرورة المعارف الدينية، ولا يرى اعمال النظر أمراً لازماً [٣].

وقد مرّت الإشارة إلى أصحاب هذا النوع من التفكير المذكورين باسم أصحاب المعارف، والذين يتوهّمون بأنّ معرفة الله ضرورية، وكل من لم يعرف الله تعالى با لمعرفة الضرورية فليس مكلّفاً [٤].

تنبيه: طرح الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في أنحاء تفسير التبيان في ذيل الآيات

---

(١) شرح مقاصد التفتازاني: الفصل الأول من المقصد الأول.

(٢) تفسير التبيان: ج ٣، ص ٧٨ و ج ٤، ص ٤٠ و ص ٣٨٣.

(٣) نفس المصدر: ص ١٠١ و ص ٢٧١.

(٤) تفسير التبيان: ج ٤، ص ٤٣٨، وج ٥، ص ١١٥ و ص ١٧٥ و ص ٢٢٩، وج ٦، ص ٣١٢، و ج ٧، ص ٩٧ و ص ٤٤٤، و ج ٩، ص ٣٣ و ص ١٣٣ و ص ٢٣٧، و ج ١٠، ص ١١.

البرهانيّة ردّ قول أصحاب المعارف وكرّر انتقادهم والقدح بهم، وذلك لأجل أن إحدى أهم مسائل المعرفة وأشهرها هي حول التفكير الجامد لأولئك الذين يعتقدون بضرورة معرفة الله تعالى، ويتوهمون استحالة ذلك أو عدم إمكانها، كما أن مسألة الجبر أيضاً من هذا القبيل. ولهذا تعدّ مباحث إبطال التفكير الجبري الأشعري من أبرز المباحث العامة لتفسير التبيان.

وإلى جانب هذه المسألة فالالتفات إلى هذه الملاحظة نافع وهي أن للقياس العقلي والمنطقي الذي ينتج اليقين والقياس الفقهي والأصولي، والذي هو التمثيل المنطقي الذي لا يولّد اليقين، دوراً مؤثراً في علم المعرفة. وقد ميّز المرحوم الشيخ الطوسي بينهما بهذا التمييز المنطقي حذراً من الاختلاط، وبيّن الآيات التي هي على منوال القياس العقلي بهذا القياس المصطلح المنطقي ونزهها من تلويث القياس التمثيلي الذي تورّطت به مجموعة من أصحاب النظر والإستدلال، وقد أورد ذلك في ج ٨ ص ٢٣٨ وص ٤٧٨.

وهناك التفاتة أخرى وهي أن بعض المسائل النظرية في العصر القديم تعد جزءً من ضروريات العصر الجديد. وإذا كانت هناك مجموعة من الناس في العصور السالفة ترى ضرورة معرفة الله تعالى وتتوهم استحالة الكسب العلمي، فهي كمثل ذلك الذي يحرم الكسب والتصنيع والإستفادة من الثروات الطبيعية ويحرم استخراجها، ويعيش في حياة جامدة مبرّراً ذلك بالزهد والتحجر والإنجماد. ولا يمكن قبول مثل هذا القول في عالم التصوّر لولا نقل المرحوم الشيخ الطوسي له في التبيان، فهو يقول في ذيل الآية «٦١» من سورة هود: ﴿**يا قومِ اعبدوا الله ما لكم من إلهٍ غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾ يقول: الله الذي جعلكم قادرين على إحياء الأرض وخلقكم قادرين على إعمارها، ثمّ يقول: وفي هذه الآية دلالة على

فساد قول من حرّم المكاسب [١].

و بالطبع سيكون حقّاً علينا الاعتراف والتقدير للتحقيقات العلمية للرجال المعروفين أمثال الشيخ الطوسي، والتي لم تكن نافعة ومفيدة للعصور السابقة وحسب، بل كانت أساساً للبركة لقرون طويلة.

**● سر خمول علم المعرفة عند القدماء من أهل السُّنّة:**

إن سرّ خمول علم المعرفة في عصور السلف هو الرؤية المتحجرة للظاهريين والذين لم يكونوا قائلين بوجوب الإحتياط في المسائل الفقهيّة فيما لا نصّ فيه فقط، بل في المسائل العقائدية أيضاً، لأنهم هجروا القرآن وتذرّعوا بالتحريف أو صعوبة الفهم أو علل غامضة أخرى كانت في البين، وأبعدوا تعليم الكتاب والحكمة من حوزة التعليم فأغفل الكثير من الآيات القرآنية التي تدعوا إلى النظر والتدبّر والتفكّر والتعقّل وأمثال ذلك. أو ممّا هي مصداق للإستدلال ونموذج للإحتجاج وما أشبه.

والعجيب من البعض الذين تمسّكوا بمثل نسيج العنكبوت قد استدلّوا بهذا النحو فقالوا بأن النظر والتدبّر لا يفيد العلم، وتوهّموا بأنّ اختلاف العلماء وتبدّل آرائهم شاهد على عدم جدوى التفكير، وبيّنوا كثيراً من هذا المنسوجات. وربما قالوا كما مرّ سابقاً إن تحصيل العلم غير مستطاع لنا، لأن الموضوع إذا كان معلوماً فتحصيله محال، و إذا كان مجهولاً فطلب المجهول ممتنع.

و الأعجب من هذا كله ما قالوه من أن التدبّر في المسائل العلمية قبيح، ولا يأمر الله تعالى عباده بأمر قبيح مطلقاً، ورأوا أن السرّ في قبح النظر والتفكير هو

---

(١) التبيان: ج ٦، ص ١٦.

أن الإستدلال في كثير من الموارد يجرّ إلى الجهل والخطأ، و كـل ما يوصل إلى الجهل والقبح فالإقدام عليه قبيح، والله لا يأمر بالقبيح. ومن جهة أخرى فقد اشتهر على الألسن: «مَن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومَنْ طلب الدين بالكلام تزندق».

وقد ذكر الإمام الرازي جميـع الوجوه المذكورة في تفسيره ج ١ ص ٣١١ وردّ عليها بطريقتـه الخاصّة في النقد الجدلي. ولكن صدر المتألهين نقلهـا جميعاً بشكل مفصل ونقدها نقداً عقليـاً، وأقام أدلة كثيرة على ضرورة التفكير في المعارف الإلهية و تبيين طريقة القرآن وسيرة أنبياء الأديان التوحيدية و سلوك المعصومين وأسلوب ورثة الثقلين (١).

و المؤسف أكثـر من جميع ذلـك هو القول بـأن الإهتمام بعلم الكلام بـدعة والإستدلال على هذا الإدّعاء الواهي بالقرآن والخبر والإجماع والأثر، وقد نسجوا في تقرير الإجماع لستر جسـد أصحاب الأفئدة الفارغة قولهم: إن هـذا العلم لم يتكلم به الصحابـة، فهو إذن بدعة وحرام. وأمّـا الأثر فقد نسجوا قولاً لمالـك بن أنس: «إيّاكـم والبدع». فيُسأل: ما هـي البدعة وما هـي البدع؟ فيقول: هي كـلام أهل الديـن حول أسماء الله وأوصافـه وكلامـه، ولم يسكتوا عمّا سكت عنـه الأصحاب. وسُئل سفيان: مـا هو الكلام وما حكمه؟ فقـال: اتّبع السنة واترك البـدعة. وقال الشـافعي: إذا ابتلى الله عبـداً بكل ذنـب سـوى الشرك فهو خير لـه من أن يكـون داخلاً في شيءٍ مـن علم الكلام، و إذا أوصى أحـد بكتبه العلمية، وكـان بين تلك الكُتـب كتب في علـم الكلام، فـلا تشمل وصيّتـه تلك الكتـب الكلاميّـة، و إذا أوصىَ بشيء للعلماء فلا يدخل المتكلّم في عنوان الموصى له (٢).

---

(١) تفسير صدر المتألهين: ج ٢، ص ٧١ ـ ٨٧.

(٢) تفسير صدر المتألهين: ج ٢، ص ٨٠.

ومع أن صدر المتألهين (قدّس سرّه) والمفكرين الإلهيين الآخرين قد أجابوا بشكل كامل من خلال العقل الخالص على هذه الأوهام، ولكن مضى على المعارف الدينية وقت كانت فيه كالشوك تصد عن سبيل الحق.

و قد سرى هذا التقليد المنحرف في ذم الكلام ونقد الأفكار الكلاميّة من العامة إلى بعض الخاصّة. وكل ما نسجه أولئك حول التفكير الكلامي خاطه هؤلاء في التعقل الفلسفي، وإلاَّ لما بقي سوق علم المعرفة راكداً من الداخل ولا كان ساكناً من الخارج، لأنه يلزم لتطور مثل هذه العلوم أن تتصدى مجموعة من الخارج للفحص الدقيق حول علم المعرفة، وأن تبذل مجموعة من الداخل قصارى جهدها في علم المعرفة ليصل نداء الناظرين من الداخل إلى سمع الناظرين من الخارج، وليصل أيضاً أنين الناظرين من الخارج إلى آذان الناظرين من الداخل ليكوِّنا معاً ذلك النغم المعشوق، ويكون هذا النغم ملاطفاً للأذن، على أمل التعاون التام بينهما الذي يتيسّر في ظل إرشاد الإنسان الجامع للظاهر والباطن.

### ● تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري:

تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري يتم أحياناً عن طريق انقسامه إلى علم من غير واسطة، وعلم مع الواسطة، فيعرّف المعلوم من غير واسطة بالمعلوم الحضوري، و المعلوم مع الواسطة بالمعلوم الحصولي.

وبالرغم من أن هذا التقسيم في الجملة صحيح، و لكنه غير صحيح على إطلاقه، لأن الصور الذهنية للأشياء الخارجيّة التي تمر عبر الحس إلى منطقة الذهن تحكي عن الأعيان الخارجيّة و نفس تلك الصور معلوم حضوري لأنها تدرك بلا واسطة، و لكن الظواهر الخارجيّة معلوم حصولي لأنّها تدرك بالواسطة، ولكن الذهن يدرك في نفس هذا الفضاء المفتوح بعض المفاهيم التصورية بواسطة

بعـض المعاني التصـورية الأخـرى، وكذالـك ندرك بعـض القضايـا التصديقيـة بواسطـة بعض آخـر في الحال الذي تكـون فيه جميعهـا مشهودة للنفـس في ميدان الذهن، و لا تكون الوساطة سبباً في كونه حصـولياً ولا عدم الوساطة سبباً في كونه حضورياً إلاَّ إذا حُمّلت مشقة نسبيته على الذهن.

و تارة يتـم تقسيم العلـم إلى حصولي وحضوري مـن طريـق أن الشيء إمّا وجود أو مفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهيّة أيضاً. فإذا كان الوجود معلوماً فذلـك العلم حضوري، و إذا كـان المفهوم بالمعنـى الجامع معلـوماً فذلـك العلم حصولي: ولا يخرج من هذين القسمين أيضاً.

و في الصورة التي يكون الوجود معلوماً فيها، فالعلم والمعلوم لا يكون أكثر من شيء واحد؛ مثل علـم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواهـا وأوصافها وأفعالها وآثـارها، حيـث يكون أصـل الوجـود محور البحث في هـذه الموارد، وتنطبق عـدّة مفاهيم على مصداق واحد، أي أن مفهوم الوجود، ومفهوم العلم، ومفهوم المعلوم تنطبق جميعها على مصداق واحد.

وفي الصـورة التي يكـون المفهوم معلـوماً فـالعلم والمعلـوم منفصلان عـن بعضهما، لأن المفهوم الـذي يحضر في ساحـة الذهـن في ظل وجـود الذهـن يكون معلوماً، أي كما أن الماهيّة تكون في الخارج موجودة في ظـل الوجود بالرغم من أنّها متّحدة معـه، ولكنهما ليسا شيئاً واحداً. ففـي مجال الذهن المفهوم يتحقـق في ظل الوجـود أي العلم، فوجـوده علم وهو معلـوم. و إذا كانـوا يسمّون مفهوم الـذهن معلوماً بالـذات فهو من باب سراية حكم أحد المتّحدَيْـن إلى الآخر، و إلاَّ فوجوده معلوم بـالذات لأنه نفـس العلم، وهو بـواسطة الوجـود أي بواسطة العلـم صار معلوماً، ومعلوميته الذاتية نسبية لأنـه معلوم بالذات بالنسبة للشيء الخارجي إذ لم ينتزع منه صورة، بينما قد انتُزع من المعلوم الخارجي صورة.

● **اتحاد العالم والعلم والمعلوم بالذات:**

يتّضح من التحليل المذكور أعلاه مسألة مهمة وهي اتّحاد العالم والمعلوم بالذات والحقيقي، حيث إن العالم متحد دوماً مع العلم، أي مع الوجود المعلوم لا مع نفس المعلوم الذهني الأعم من الماهيّة المصطلحة أو المفهوم الجامع، وذلك الوجود الذهني نفسه له مفهوم مشخّص، حيث تترتّب جميع آثار ذلك المفهوم في فضاء الذهن، ويكون بهذا المنظار وجوداً خارجيّاً. وأمّا المفهوم الذي يحكي عن الخارج ويُعدّ من هذا الطريق علماً حصولياً فليس له أي أثر. وسرّ الموضوع يكمن في أن الوجود الذهني ليس هو ذلك المفهوم الحاكي عن الخارج. ولهذا فإن ذلك المفهوم الذى يتحقق في ظل الوجود الذهني لأنّه بلا وجود فهو بلا أثر، لا أن له وجوداً واقعاً ولا أثر له.

و تحقيق هذا الموضوع: إن أي شيء يرجع إلى الوجود الذهني، و أي شيء يرجع إلى مسألة العلم ـ و كلا هذين الموضوعين منفصلان عن بعضهما ـ مرهون بالمعارف الفلسفية، و تفصيل ذلك خارج عن حوزة علم المعرفة.

● **مسألة الوجود الذهني و دوره في علم المعرفة:**

إن أصل مسألة الوجود الذهني موضوع مهم ولإثباته دور مؤثر في علم المعرفة، ونفيه سد لطريق المعرفة وصد عن سبيل نظرية المعرفة، وقد قال به المحققون من أهل النظر والإستدلال. وفي مقابلهم فهناك مجموعة بادرت إلى إنكاره ورأت أن العلم بالخارج إضافة إليه أو فسرته بتفسير آخر.

و إنكار الوجود الذهني مانع أولاً لأي تحقيق وفحص حول الظواهر الذهنية، وثانياً قطع للطريق أمام تمايز المعقول الأولي والثانوي المنطقي والثانوي الفلسفي، وثالثاً يزول تحليل أي نوع من الإبتكار والتجريد والتعميم والتعالي

وأمثال ذلـك والتي يرجـع جميعها إلى الوجود الـذهني، و رابعاً تختلـط المحاكمات ونقل الأقوال ونقد وقدح ومدح الآراء. وهناك محاذيـر أخرى أيضاً كل واحد منها مضبوط في محلّه.

مثلاً يـوجد نزاع بين أصحـاب النظر والإستـدلال حول زيادة الـوجودعلى الماهية و عدمهـا، فتعتقد مجموعة بعـدم زيادة الوجود على الماهيـة. والشيء الذي نُسِب لهذه الجماعـة هو أنهم يعتقـدون بأن مفهـوم وجود الإنسـان ومفهوم مـاهية الإنسان مثـلاً واحد، وكما أن الوجـود والماهية في الخارج عين بعضهما، ففـي وعاء الذهن هما كذلك عين بعضهما أيضاً. ومن هنا أسند لهؤلاء موضوع آخر وهو قولهم بالإشتراك اللفظي في هذا القسم من الممكنات، أي أن الوجود في كل ماهية يُفهِم معنى نفـس تلك الماهيـة لا مفهومـاً آخر. في الوقـت الذي تنكـر هذه المجمـوعة الوجود الذهني ولا ترى حضوراً في وعاء الذهن لأي شيء باسم المفهوم أو الماهية أصلاً، لكـي يتحد مع الوجـود أو ينفصل عنه. فالنشـأة الوحيدة التي يقـولون بها للـوجود هـي تلك المنطقـةالخارجة عـن حدود الـذهن، وفي ذلـك المحور يكـون الوجود والماهية عين بعضهما لا منفصلان عن بعضهما. وبهذا التحليل يتضح بأنه لا كلام هناك لا عـن الاشتراك اللفظي لمفهوم الوجـود في الممكنات، ولا عن اتحاد مفهومي الوجود والماهية.

نعـم يأتي الكـلام حول واجـب الوجـود والإشتراك المفهومـي للوجـود بين الـواجب والممكـن، ومنشأ ذلـك هو الخلـط بين المفهوم والمصـداق، لأنّ اشتراك الواجـب مع الممكن في مفهوم جـامع للوجود لا وهـن فيه للواجب ولا فخـر فيه للممكن، لأنّ ذلك المفهـوم زائد على الجميع عند الجميع، أي زائد على الـواجب وزائد على الممكن ـ أيضاً ـ عند الحكيم وعند المتكلم معاً.

و قد جاء في مـوارد من كتاب الشفاء كـالفصل الثاني من المقـالة الأولى في

المنطق الإهتمام بموضوع معرفة الذهن، وأن محور الجهل والعلم هو نفس هذا الذهن.

إن إنكار الوجود الذهني يلحق ضرراً بليغاً بعلم المعرفة، لأنّ كل معرفة مرتبطة بالإدراك الكلّي، سواء في باب المعرّف والشرح التصوري للأشياء، أو في باب الحجة والقياس والشرح التصديقي لها، وبما أنّ الكلي موجود في الذهن فقط وليس له طريق إلى الخارج، فيكون إنكار الوجود الذهني مستلزماً لإنكار وجود الكلي، وبهذا لا يبقى طريق لمعرفة أي شيء، لأن الجزئي ليس له في باب التصور قدرة الكسب والتعريف، وليس له في باب التصديق قدرة إراءة المجهول التصديقي.

و من يشتبه بين الكلي والفرد المنتشر أو بالعكس ويحسب أنه كالخاتم والمتر، فهما قابلان للإنطباق على موارد مختلفة من الامضاء أو الأشياء الجزئية المقاسة بالمتر لم ينل أي سهم أصلاً في معرفة الكلي الذي هو المفهوم الجامع بين أفراده دون أن يبيّن خصوصيّة أي فرد، ومن جهة أخرى فهو منسجم مع جميعها لأنّه مطلق ولا بشرط.

### ● العلاقة بين الكلي والشخصي:

يمكن إيضاح العلاقة بين الكلي والشخصي بذكر بعض خصوصياتهما، فالوجود الشخصي لا يصدق على أي فرد آخر، ويتشكل من مجموعة ما هو، ومن هو، وكم هو، وكيف هو ... الخ، وكل هذه الأمور المذكورة علامات لتشخصه. والمحور الأصلي لتشخصه يتكفل به نفس الوجود الخارجي. بينما الموجود الكلي هو الذي يقبل الصدق على أفراد كثيرة، وله دور مؤثّر في المعرّف وفي الحجة معاً، وهو وإن كان وجوده في النفس مشخصاً ولا يقبل الصدق بأيّ وجه كان على أفراد

مختلفة، ولكـن مفهومه الحاصـل في ظل الوجود الـذهني يقبل الصـدق على أفراد كثيرة لأنه ليـس ملازمـاً مع أيـة خصوصيـة، ومن جهـة أخرى لا يحدد بطـرد أية واحدة منها. وبالرغم من أن كل مفهـوم هو كلّي لأن التشخّص يكون مع الوجود، والشيء الذي يـلاحظ بـدون وجود يقبل الصـدق على كثيرين، ولا يكـون المفهوم مشخّصاً وجزئيـاً أبداً ـ ومن هنا يكـون وضع الأعلام الشخصية عـامّاً أيضاً، وإن كان الموضوع له فيهـا خاصّاً ـ ولكن بعض الكليّات يكون بـالنسبة للبعض الآخر خاصّاً. من هنا تظهر قضية كون بعض هـذه المفاهيم الذهنية جزئية، ويرجع روح ذلك إلى الجزئي النسبي والكلي النفسي.

● **كيفيةالوصول إلى الكليات وصلةعلم المعرفة بعلم وجود المعرفة:**

النسبة بين الكلي والجزئي نسبة طوليّة وتكامليّة، و ذلك التكامل ليس تطور العلم الـذي تتـغيّر فيـه الصورة الجـزئية و يصيــر كليّاً بعد التجريـد والتعميم، ولا تطور المعلوم الذي إذا سـار موجود مشخص من عالم الطبـع بالسير الجوهري إلى عالم المثال، و وصل عن طريق هذا المسير إلى عالم التجرد العقلي التام فتتكامل الصورة الذهنية للشخـص، بل كل واحدة من وجودات العـالم الخارجي واقعة في مجالها الخاص، فتلك التـي هي مـوجودة في منطقـة الحركة تطـوي مدارج الـوجود بالسير الجوهري لتصـل إلى دار قرارها التي هـي منطقة التجرّد التام. وتلـك التي كانت ولا تزال موجودة باستمرار في الحرم الآمن للتجرد التام بدايتها ونهايتها على حدٍّ سواء.

و معيار تكامل الجزئي إلى الكلي هو وصـول نفس العالم إلى خـدمة المعلوم لا أنه يـدعو المعلـوم إلى نفسه. وبما أن النفس جسمانيـة الحدوث روحانيـة البقاء فـإنها تبدأ الحركـة إلى عـالم المثال بـاصطياد الأمـور الشخصيـة من قنـاة الحواس

واستعداد السير الجوهري من الداخل لتنتهي بالتجرد العقلي الذي هو نفس مقام تحقق الكلي.

ويسعى بعض السالكين بالطبع إلى مشاهدة الحقائق عن قرب، وبعض آخر يرونها عن بعد وعبر الظلام ملوثة بالغبار، وهذه الظلمة إنّما تحصل من سلوك الطريق المنحرف والحركة بلا مرشد ومن دون إزالة الغبار.

وأولئك الذين قد شاهدوا الكلي السعي يخبرون ببصيرة القلب عن الوجود الشخصي الجامع، كما يخبرون أيضاً بالرأي الصائب عن المفهوم الكلي الشامل، وأمّا أولئك الذين ليس لهم حظ من الشهود للكلي السعي فهم لا يخبرون إلاّ عن المفهوم الشامل لا عن الشخص الجامع، اللّهُمَّ إلاّ أن يرمي خد القمر بقبلة من بُعد، لأن الكلي والجزئي موجودان في المراتب الطوليّة للوجود المشكك أو الظهور التشكيكي. ويطوي الحكيم هذا الطريق مع اعتقاد تدرّج الوجود والكون ولكن برجل خشبية، بينما يطوي العارف هذا السفر مع شهود التدرّج في الظهور والتجلي لا في الوجود والكون، ولكن بقلب حديدي.

ويمكن القول على البيان السابق أن كل كلّي صوري مسبوق بجزئي، ولكن ليس كل جزئي ملحوقاً بكلي، لأن السالكين الذين قد ألقوا مرساتهم في عالم الطبع والحسّ ، ويفكرون على أساس: ﴿**يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون**﴾ محرومون من نيل الكلي الحقيقي، وأحياناً يتوهمون ان الخيال المنتشر كلي، ومنشأ هذا التوهم هو إيهام الانعكاس أيضاً، لأن كل كلّي ينسجم مع الكثرة، لا أن كل ما كان مأنوساً بالكثرة فهو كلّي.

والسبق واللحوق الذي بين الجزئي والكلي ليس على حدٍّ سواء، ولكن أصل الترتّب دائماً ضروري، أي أن إدراك أي كلّي غير متيسّر من دون الإدراك السابق للجزئي لأنه طفرة، وكل طفرة مستحيلة سواء في الخارج أو في حدود

الروح. وسرّ عدم التساوي المذكور هو أن النفس أحياناً بمشاهدة المراحل النازلة لوجودها تنتزع عن طريق الشهود مفهوماً خاصّاً، ثم تصل إلى مجال المفهوم الجامع بمتابعة المسير العلمي، وأحياناً تصطاد مفهومـاً معيّناً بواسطة العلم الحصولي عن طـريق الإحسـاس بشخص خـارجي بـواسطة الحواس، ثـم تحصل على المفهـوم الجامع مـن ذلك الطـريق من خـلال متابعة السير العلمـي. وإذا لم تطوِ أيّـاً من هذين الطريقين اخترعت مفهومـاً بنفسها، ولا يكون لهذا المفهوم المخترع أيّ قيمة حكائيـة و إرائية، لأنه ليس لـه أي علاقة مع أي مـوجود لا من الداخـل ولا من الخارج، ولهذا لا يصدق على أي موجود، وإذا بني على صدق وانطباق هذا المفهوم المخترع فيجب أن يصـدق على جميع أشيـاء عالم الـوجود أعـم من المتضـادّين أو المتماثلين أو المستـاويين ...، كما يقـول المرحوم الأستـاذ العـلاّمـة (رحمه الله): «إذا استطعنا تصوّر كلي من دون أي نوع من الإتّحاد أو العلاقة مع جزئياته فتكون نسبة هذا الكلي المفروض مع جزئياته وغيرها متساوية، أي إمّا أن ينطبق على كل شيء، أو لا ينطبق على أي شيء»[١].

و بما ان الحصول على أي مفهـوم جامع مـوقوف على التماس المتواصـل مع مصداقه الجزئي، فـإذا كان الإنسان فاقـداً للصلة مع جزئي مخصـوص فلن تكون المفاهيم الجامعة ـ والتـي تستفيدها الروح عن هذا الطريق ــ من نصيبه، و يكون بهذا اللحاظ أعمى ولا تكـون هذه الحكمة «مَنْ فقد حسّاً فَقَـدْ فَقَدَ علماً» منطبقة على العلم الحصولي فحسب بل على العلم الشهودي أيضاً.

و إذا لم يكن الإنسان ممتلكاً للرؤية الداخلية ولم يطلع على بعض خصائص تجرد النفس الإنسانية فسوف يكون محروماً مـن شهود المعارف العالية، ولا نصيب

---

(١) أصول الفلسفة: المقالة الرابعة ـ قيمة المعلومات ـ.

له في الانتفاع من المفاهيم الكليـة المنتزعة منها، و لهذا يظن أنها مجرد أساطير، بينما يتـرنّم السالكـون الواصـلون بالقـول: «**إنّ الراحـل إليك قـريب المسافـة و إنّك لا تحتجب عن خلقك إلاّ أنّ تحجبهم الأعمال دونك**»(١).

والتافهون الناكثون، و المارقون القاسطون، و الحسّيّون المثّاقلون، والسامريون الضالـون، والصامتون السـود الوجوه قـد عَمُوا عن مشـاهدة جميع هـذه المعارف العالية ﴿**ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً**﴾(٢).

وليس اختـلاف المفاهيـم الكلية المستفـادة من الحسّ الظـاهر مـع المعاني الجامعة النـاشئة مـن الشهود البـاطني في الشـدّة و الضعف والحصـول والحضور فقـط، بل في أهـم إدراكات العلم الإستـدلالي، وهو إدراك مقولـة الجـوهر، لأنـه لا يمكن الإحساس بالجوهر الجزئي عن طريق الحسّ للوصول عبر قناة الخيال إلى منطقة العقل الذي هو المدرك للكلي.

وبالرغـم من أن كل من أنكر الجوهـر نتيجة فقد الإحساس بـه، وتوهم أن الأشياء الخارجية ليس إلاّ مجموعة أعراض قـد ألزم بوجود جواهر كثيرة، لأنه إذا لم يكن شحة وجود للجـوهر المعروف الذي يكون متكأً لجميـع الأعراض والعوارض اللازمة و المفارقة، فإن جميع هذه الأوصاف المحسوسة تكون إذن متكئة على نفسها لا على غيرها، وكل موجـود قائم بنفسه وغير محتاج إلى آخر، سواء بلحـاظ ارتباطه بمادة أو الموضوع يكون جوهراً لا عرضاً، فتكون جميع الأعراض جواهر قهراً، سواء وصفت بالجوهرية أم لا.

ولكن كما تُعلم الجزئيـات العرضية والأوصاف النفسانية بـالعلم الحضوري

---

(١) دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.

عن طريق الشهود، فالوجود الجوهري للروح أولاً، ووجود البدن التابع لها أو الذي يعدّ بنظر ثانٍ المرحلة النازلة لها ثانياً، يصير مشهوداً لنفسه، ومن هذا الطريق يمكن السير إلى المفاهيم الكلية الجوهرية و مقولة الجوهر، ولكن إثبات وجود جوهر في خارج منطقة الروح يكون بالاستدلال القياسي لا بالإحساس الجزئي، كما أنه يستلزم إثبات بعض الموجودات الخارجية التي لها واقعية عينية و جميع آثار الوجود الخارجي، ولكن منطقة التحقق العيني لها هي حوزة النفس، نظير الأوصاف النفسانية و الخوف والرجاء، البسط والقبض، الغم والسرور، الطمأنينة و الاضطراب، الهدوء والاستيحاش، و نماذج أخرى والتي جميعها أمور عينية وتكون مشهودة للنفس بالعلم الحضوري، و تعالي الروح في معرفتها الحضورية أولاً، وانتزاع مفاهيم طولية منها ثانياً، مضبوط بشكل كامل.

و الالتفات الى النقطة التالية نافع وهي أن الشيخ الرئيس في النمط الرابع من كتاب الإشارات ـ ومن أجل إثبات الموجود المجرد، والذي يكون مدركه الروح المجردة أيضاً بشكل قهري ـ استفاد من مفاهيم العقل النظري، مثل المعنى الكلي الصادق على كثيرين، واستفاد أيضاً من أوصاف العقل العملي أمثال المحبة والعداوة ... الخ، التي هي من شؤون العقل العملي، وبدورها لها حظّ من التجرّد، وسيكون لموصوفها قهراً حصة من التجرد أيضاً.

و لا يمكن القول ـ مع الالتفات إلى بعض الموضوعات السابقة ـ بأن المعقول الأول يمكن استفادته من الحسّ مباشرة ومن غير واسطة، لأن الجوهر معقول أول، ولا يمكن استفادته من الحسّ أبداً، اللَّهُمَّ إلاَّ إذا وسع الحسّ ليشمل الإحساس الباطني الذي هو شهود النفس بالنسبة لذاتها الجوهرية، و اطّلاعها أيضاً على الوجود الجوهري للبدن وقواه البدنية الذي يُحسب من المراحل النازلة للروح. وفي هذه الحالة تعدّ جميع المقولات جزءً من المعقول الأول.

**● مساوقة المعرفة مع الوجود:**

المعرفة مـن جهة كونها نحواً خاصّاً مـن الوجود ومن سنخ الـوجود لها قصّة كالوجود، فهي في غاية الوضوح بلحاظ المفهوم، و في غاية الإبهام من ناحية الكُنه إلى حدٍ بحيث أنكـر البعض أصل واقعية المعـرفة كما أنكر أصل واقعيـة الوجود. وبعض آخر لم يكن له جرأة إنكار أصل المعرفة، ولكنه منح لنفسه جرأة التشكيك في ذلك. كما أن البعض الآخر، و إن كان لم ينكر بشكل قاطع تحقق أصل الواقعية، و لكنـه رأى بجسارة جـواز التشكيك في ذلـك. ويرى بعـض استحالـة المعرفـة المطلقة، و في نفس الـوقت الذي قبلوا فيه أصـل إمكان بل وقوع المعـرفة، لكنهم نفوا إطلاقهـا وأفتوا بالنسبية، كما أن مجموعـة أخرى قبلت أصل الـوجود، ولكنها تـرى محدوديـة و نسبيـة جميـع الـوجـودات، و لم تعترف أبـداً بـالـوجـود المطلـق واللامتنـاهي. وفي هذا الاتّجاه اعتقـدوا أن قصة المعرفـة ظاهرة مـادية، كما رأوا أن أصل الوجود مساوٍ للمادة، ونفوا الوجود غير المادي بشكل مطلق. ولهذا لا يقولون أبداً بالتجرد للمعرفة أو لمرتبة من مـراتبها. وبناءً على هذا، فكثير من مسائل علم المعرفة رهن لأصل علم الوجود، وموقوف أيضاً على علم وجود المعرفة.

**● نقطة بدء المعرفة والمعرفة الشهودية للنفس:**

نقطة البدء في علم المعرفة ـ كما جاء في متن الكتاب ـ هو المعرفة الشهودية لنفس العارف، أي النفس، لأن الروح الإنسانية خلاصة عالم الخلقة، بالإضافة إلى كونها حاوية للعوالم الثلاثة: الطبـع والمثال والعقل، ومتيسّر لها طي هذه المراحل، فإن لها ارتباطاً حصوليّاً مع العالم الخارجي، فهي تدرك بعض الموجودات الخارجية عن طريق الحواس، كما تفهم بعضها الآخر عن طريق الفكر.

و ذلك الذي تدركـه عن طريق الحسّ فقط، لو أرادت الحكـم عليه بشكل

علمي في محور تلك الأعمال الفيزيائية فسوف لن تكون بلا خطأ، لأن الحسّ ـ بما أنه داخل في المادة و انطباعه عن العالم الخارجي متلازم مع خصائصه الماديّة ـ فمن الممكن أن لا يقدر على معرفة الواقع بشكل صحيح، بل يجب عليه تسليم مكتشفاته إلى العقل حتى تضع قوته الفكرية العقلية الإحتمالات اللازمة وليصل إلى الواقع بقدر استطاعته.

و أما ما يدرك بمساعدة الفكر منذ البدء نظير الأرقام العددية والأشكال الهندسية و جريان الحركة والسكون، و التي لا شيء منها مثل اللون والطعم والشم محسوس محض لكي يحصل التصور الإبتدائي لها من طريق الحسّ المحض. وبما أن طريق التأثير والتأثّر المتقابل للحسّ في الخارج في مثل هذه الموارد مسدود أو ضعيف، فالوصول إلى الواقع في مثل هذه الأمور ليس صعباً جدّاً.

**● الغفلة عن شهود النفس والخلط بين المفاهيم والحقائق الفطرية:**

كما أن خلط الوجود الخارجي والوجود الذهني ليس خالياً عن الأثر في علم المعرفة، لأن أولائك الذين ينكرون وجود الكلي ويحسبون إطلاق المعنى الجامع على أفراد ذلك المعنى، من قبيل التشابه الإسمي لتلك الأفراد، لينفوا من هذا الطريق وجود الكلي الجامع، و لو حُلَّت لهم مسألة التمايز بين الخارج والذهن وكذلك الإشتراك المعنوي واللفظي وأمثال ذلك، لما نفوا وجود الكلي الجامع أبداً، ولا حسبوا إطلاق المعني الجامع والمشترك المعنوي على الأفراد من باب تشابه الاسم ولأجل سهولة التعبير [(١)]. فكذلك الغفلة عن شهود النفس أساس الخلط بين المفاهيم الفطرية و بين الحقائق الفطرية.

---

(١) جان لاك في كتاب التحقيق في فهم البشر.

و توضيح ذلـك أنه لم يخلق أي مفهوم ـــ سواء كان تصوريّـاً أو تصديقيّاً أو بديهيّـاً أو نظريّـاً ـ في داخل البشر، بحيـث يولد الإنسـان مطّلعاً على تلـك العلوم الحصولية، بل إن الإنسان إنما يحصل على جميـع تلك المفاهيم من الخارج، بعضها من غير واسطة كالمعقولات الأولية، و بعضها يدرك مع الواسطة وهو ما يكون من اللـوازم الذهنيـة للمعقـولات الأولية أو مـا يتحقـق في الخارج في ظلها. ويُسمّـى القسـم الأوّل المعقول الثـاني المنطقـي، بينما يسمّى القسـم الثـاني المعقول الثـاني الفلسفي. ومعنى كون بعض القضـايا البديهية فطرية، هو أن النفـس تدرك ـ بعد فهم المفـاهيم التصوريـة للأشياء عـن طريق الحسّ ـــ أن بين بعضٍ منها ارتبـاطاً ضروريّاً أو تنافياً ضروريّاً من غير حاجة إلى دليل، لأن ذلك الإرتباط الوجودي أو هذا الطرد العدمي واضح ذاتاً وغير قابل لأي نحو من الإستدلال.

و يمكن القول ـــ من باب تشبيه المعقـول بالمحسوس ـ بـأن المولود الجديد ليس لـه أي إدراك بصري، ولكن بمجـرد أن يفتح عينيـه يرى النـور أولاً، ثم يـرى الأشياء الأخـرى بواسطـة شعاع النـور، و لا يمكن أبـداً أن يُقال: لماذا يـرى النور أولاً؟ لأن الضياء الذاتي للنور يمنع أي نوع من السـؤال. وكذلك من ناحية الفكر الداخلي، فبمجرد الوصول إلى مرحلة التصديق والحصول على القضية، فأول قضية يـدركها هـي التنافي الضروري للـوجود مـع العدم، وحينئـذٍ يدرك أولاً الإرتبـاط الضروري للهوهوية، و هي أن كل شيء هوهو بنفسه، ثم يدرك القضايا الأخرى.

و السرّ في كون قضية امتنـاع اجتماع الوجود والعدم هـي الأولى، هو أنه إذا لم تدرك تلـك القضية أولاً فلا يمكـن حصول القطع حـول الهوهوية، لأنـه يكون جمع الهوهوية و عدمها محتملاً.

إذن كون القضايـا البديهية أو الأولية فطـرية ليس بمعنى أن هـذا النوع من القضايـا الحصوليـة قد خُلقت مـع البشر، ويمكن أن يكون منشـأ هذا النـوع من

الخلط هو القول بأن هذا النوع من القضايا الأولية لا يحتاج إلى كسب وتجربة وأمثال ذلك. وهذا المطلب حق بطبيعة الحال، إذا لا يمكن الحصول على الضرورة والامتناع وأمثال ذلك عن طريق التجربة أبداً. لأن الشيء المفروض إذا كان وجوديّاً كالهوهوية فللتجربة قدرة على إثبات وجوده، ولكن ليس لها أبداً قدرة على إثبات ضرورته، والتي هي بمعنى امتناع الانفكاك. و إذا كان الشيء المفروض عدميّاً كاجتماع النقيضين فليس للتجربة طريق إلى ذلك، لأن المعدوم الخارجي لا يجعل تحت التجربة، وخاصّة إذا كان ممتنعاً.

أحياناً حين لا يستنتج الذهن شيئاً فيخال بسبب العادة والمسامحة أنه قد حصل عدمه، مع أن العدم غير قابل للتحصيل والتحقق، ومثال ذلك إذا لم نشاهد أحداً في الغرفة، فإننا نقول: نظرنا فلا شيء. مع أن اللاشيء غير قابل للرؤية و المشاهدة.

و حكم المفاهيم ـ سواء كانت بديهية أؤ نظرية مكتسبة و أعم من الفطرية وغير الفطرية ـ هو ما سبق بيانه، أي أنه لم يكن هناك أي مفهوم حصولي مصاحباً للبشر حين خلقه. وأمّا الحقائق الفطرية، أي الدرجات العينية للوجود المشهود، والمراتب الخارجية للوجود المعلوم، مثل عين الذات الآدمية و روحه المطّلعة، حيث كل روح مجردة تمتلك من تلك الحقائق العينية بالفطرة بمقدار تجردها الخاص. و من هنا تكون مستوية الخلقة، لأن استواء خلقة النفس إنما هو في اطّلاعها على هذه الحقائق الفطرية، و الجهل بها مانع من كونها مستوية الخلقة، ولهذا أشار القرآن الكريم ـ بعد بيان كون النفس مستوية ـ إلى إلهامها فجورها وتقواها فقال: ﴿ **و نفسٍ و ما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها** ﴾[1]. وأمثال هذا

---

(١) سورة الشمس؛ الآيتان: ٧ ـ ٨.

النوع من الحقائق العينيـة التي خُلقت مصاحبة للروح ـ كـاطّلاعه الحضوري على ذاتـه وذات مبدئه الفـاعلي بمقدار يستطيـع إدراك من أفـاض عليه ــ من قبيـل الحقائق الفطرية للروح التي تعلم بالعلم الحضوري وتتفتح بالتعليم الحصولي.

و الآن بعد أن اتّضح التمايز بين المفاهيم الحصولية و الحقائق الشهودية من جهة كونها فطرية وعدمه، سيكون الالتفات إلى نقطتين أخريين مفيداً: الأولى: دور المنطق، والثانية: تأثير الفلسفة الإلهيّة.

● **عمل المنطق:**

**أمّا النقطة الأولى:** فالمنطق هو طريق التفكير الصحيح، والذي يبحث قسم منه في شروط صورة الإستدلال، مثل بحوث الأشكال الأربعة، ويبحث قسم آخر منه ــ و هو أهـم من القسم الأول ــ في بيان شروط مـادّة الاستنباط، مثـل مسائل البرهان في الصناعات الخمس، و الارتبـاط بين تلك الصورة وهذه المادة ضروري بشكـل لا يستطيع أي مفكـر مـن إثبات أو نفـي أي شيء بـدون رعايـة الشرائط الصـوريـة و الماديـة و التنسيـق بينهما، سـواء في التفكير الفـردي، أو في التفكير الجماعي للحاضرين في محاضرة و المستمعين في محاورة.

و أول قضية ــ التي هي مبـدأ جميع القضايـا البرهانيـة ـ هي أصـل امتناع اجتماع النقيضين كما أشير إليه، أمّا المنطـق فلا شيء له من ذاتـه حتى يستطيع أن يملأ مكان علـم من العلوم، فضلاً عـن أن يكون مكان معرفـة الله سبحانه، وإنّما هو دليل للتفكير الصحيـح. وكون أصل استحالـة اجتماع النقيضين أوليّاً إنّما هو بلحاظ مقام الإثبات لا من جهة مقام الثبوت، أي إذا حصل لشخص عن طريق العلم الشهودي بذاتـه علم بخالق نفسه ـ كما هي طريقـة أهل القلوب اليقـظة ـ فلا يحتاج إلى الاستدلال مطلقاً، وكـل برهـان يُقام له فليس لـه إلاَّ جنـبة التأييـد

لا التأسيس. و إذا أراد أحد الاستدلال عن طريق العلم الحصولي فأول خطوة يخطوها هي الإطّلاع على امتناع اجتماع النقيضين، ثم جمع مواد القضايا من العلوم الأخرى، وتهيئة شروط ذلك وفقاً للمعيار المنطقي، ليتحرك باتجاه معرفة العالم وخالق العالم؛ وحينئذٍ يدرك الوجود العيني لا الذهني، ويدرك أيضاً عدم كون الله سبحانه محدوداً من خلال العلوم البرهانية، ثم يفهم أن ذلك الرب العيني اللامحدود ليس مبدأ لجميع الأشياء الخارجية فحسب، بل مبدأ لجميع الأشياء الذهنية أيضاً، وليس أول موجود عيني فقط، بل أول موجود علمي أيضاً، والذي كان معقولاً لا مجهولاً. ويستنتج من ذلك أن الإنسان قبل أن يفهم أكثر البديهيات بداهة، وقبل إدراك أصل الفهم، بل وأكثر من ذلك قبل أن يدرك نفسه وقبل أن يدرك أن الفهم والاستدلال وصف له، فإنه يدرك خالقه وبارئه، ثم يستخلص نتيجة وهي أن أصل استحالة اجتماع النقيضين إنما هو في ظل الضرورة الأزلية لتلك الواقعية العينية اللامحدودة، بحيث إذا فرض اجتماع النقيضين مع هذا يبقى ذلك الفرض واقعاً يستند إلى تلك الواقعية العينية الأزلية المحضة. و تفصيل ذلك يتكفّل به برهان الصدّيقين.

ويصل الدور بعد التوحيد إلى سائر الأصول والمعارف الدينية، فيبيّن المنطق شروط معرفتها. والمبادىء التصورية والتصديقية، و التي تنتهي إلى أول بديهية يجب أن تجعل في قالب الشروط الصورية و المادية للمنطق. وحينئذٍ سيثبت ضرورة الوحي و النبوة و حاجة البشرية الدائمة لإرشادات حملة الرسالة الإلهيّة. وكذلك يُستنتج أن البشر، مع جميع تقدّمهم العلمي والتجريبي، بحاجة إلى الهداية الغيبية للأنبياء، و لن يستغنوا عن الوحي ولو لحظة واحدة، وذلك لأن سير البشر الأبدي واحد مرتبط مع بعضه، وكثير من أجزاء هذا الكون الواحد المرتبطة مع بعضها والتي تشكل عالم الغيب وما وراء الحسّ ـ أعم ممّا سمّي بما قبل الدنيا

وما كان باسم المعاد ويقع بعد الدنيا ـ لم يُعرف للبشر، وجميع عقائد البشر وأوصافهم وأفعالهم الفردية و الجماعية إنّما تحصل في صراط هذا الرشد الواسع المترامي الأطراف. وبناءً على هذا فحاجتهم إلى الوحي والاستمداد من قوانين الأنبياء ضرورية ودائمية.

ولن تكون خاتمية و انقطاع الوحي التشريعي وعدم مجيء نبي بعد خاتم الأنبياء محمد بن عبدالله (صلّى الله عليه وآله) بمعنى استغناء البشر عن استنباط قواعد الحياة من مباني الوحي. إذن لم تنقطع النبوة العامةو هي مستمرة و دائمية، وسوف لن يكون هناك أي فرق بين أول الحياة و آخرها، ولن يصل البشر غير المعصوم أبداً إلى درجة يستطيع أن يستنتج طبيعة علاقته مع عالم الوجود بدون وحي، وبدون استظهار من ظواهر القرآن، وسنّة المعصومين (عليهم السلام).

نعم وجد ويوجد اختلاف مستمر بين المفكّرين في كيفية استنباط القواعد من القوانين الدينية.

والخلاصة أنه ثبت بواسطة الأدوات المنطقية ضرورة التوحيد والوحي والنبوة و المعاد وسائر الأركان الأساسية للدين، ولا يمكن أبداً أن يحلّ المنطق محل الوحي، لأن نفس المنطق وسيلة لمعرفة ضرورة الوحي، ومن المستحيل بهذا المنظار أن يستطيع المنطق أو العلوم الأخرى الحلول محل علوم الرسل الإلهيين.

● **دور الفلسفة :**

**النقطة الثانية:** تأثير الفلسفة الإلهيّة في تبيين الوجود المطلق والضرورة الأزلية للوجود الصرف، و الذي يمتلك جميع الكمالات الوجودية بشكل لا محدود، وجميع تلك الأوصاف عين ذات الحق، كما أنها عين ذات بعضها.

وإذا طرح برهان الإمكان والوجوب أو برهان الحادث والقديم وبرهان

النظم والناظـم ... الخ مع المباني المختلفـة في الحكمة الإلهيّة، فهو بمعنـى كشف الحقيقة العينيـة المشهودة عن طريـق الروح الآدمية، لا بمعنى الإثبـات والإيجـاد، ولا بمعنى الاكتفـاء بالمفـاهيم الـذهنية و أمثـال ذلك، بـل الذي يتـم في النفس بالبرهان التـام الفلسفي من جهة كونـه علماً ـ و حقيقة العلم عين الكـاشفية عن الواقع ــ إنما يبين ذلك الموجود العيني، ولأنـه ثبت بالبرهان القطعـي لا محدودية تلك الحقيقـة، كما أشير إليها في النقطة الأولى. ولهذا فمعرفـة الله سبحانه مـلازمة للاعتراف بعدم الإكتفاء دوماً.

و إذا كان هناك مـن أحد لا يهتم بهذه البراهين، وأراد القيام بذلـك بواسطة علم الإجتماع والتـوحيد التاريخي والاجتماعي وأمثـال ذلك ـ نتيجة الظـن بقيمتها العلمية و العملية لأنها تتكلّم بالألفاظ وترتسم مفاهيمها في الذهن، وكل مفهوم مـن جهة كـونه مفهومـاً ذهنـياً فهـو بلا أثـر، إلاّ إذا لوحظـت جنبته العلميـة و كاشفيـته ـ فسيبتلى أيضاً بالحواجز والركود والانفصال عـن الواقع وأمثـال ذلك. وطريق الحق هو أن يحصل الإنسان على المعرفـة بواسطة البرهان الفلسفي العميق بلحاظ العقـل النظري، ويحصـل على الإيمان به بـواسطة العـزم والشوق والعشـق والإخلاص بلحاظ العقـل العملي، حتى لا يشك فجأة في الأصـول القطعية، ولا يبتلى بالتردد أيضاً في الأصول العـزمية، ولا تعيقه الدنيا الخالية مـن الآخرة والحياة الماديّة العارية من حياة الخلود. وتفصيل هـذه المعارف على عاتق الحكمة النظرية من جهة، وعلى عاتق الحكمة العملية من جهة أخرى.

● **فطرية بعض المفاهيم:**

كما اتّضـح مـن خلال البحـث فـإنّ المقصـود مـن كـون بعض المفـاهيـم الحصولية والقضايـا الذهنية فطرية هو كـونها غير مكتسبة، أي أن الذهن البشري

حينما يصل إلى هذه المرحلة من الإدراك يفهم بعض المفاهيم بمجرد التفات بسيط، ولا يحتاج في فهمها إلى عناء.

وبناءً على هذا فالفطري وغير الفطري مساوٍ للبديهي وغير البديهي - أي الكسبي - كما هو صريح في تعبيرات بعض الأعاظم [١].

**● آراء المفكرين في باب المنطق:**

المنطق الذي هو علم القانون في معرفة الأشياء، تتفاوت قيمته عند المفكرين في النظرة الفلسفية للعالم، فقد رآه بعضهم أنه مجرد آلة محضة، وعدّه آخرون رئيس العلوم لأنه معيار تقييم الصواب والخطأ في جميع العلوم، ورآه آخرون بأنه لازم قبل كل شيء، وعدّه بعض لازماً في بعض الموارد. وهنا نشير إلى نبذة من تلك الآراء التي قام بتنظيمها بشكل نهائي متضلّع في هذه الفنون.

قال المرحوم ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الرابع من منطق الشفاء بعد البحث في أن المنطق جزء من الحكمة أو لا، وأن دفاع الفارابي (فاضل المتأخرين) عن رأي من لا يرى المنطق جزءً من الحكمة هو أبلغ ما يمكن أن يُقال في هذا المجال. قال: المنطق مساعد جيد لإدراك جميع العلوم، لذا كان لائقاً من الفارابي (فاضل المتأخرين) كثرة مدحه وإفراطه كثيراً في الثناء عليه حين قال: منزلة المنطق بالنسبة إلى العلوم الأخرى ليست هي منزلة الخادم بالنسبة إلى المخدوم، بل بمنزلة الرئيس بالنسبة إلى المرؤوس، لأنه المعيار والميزان الصحيح للعلوم. ثم قال المرحوم أبو علي: تكون بعض العلوم وسيلة للوزن، ومن هذه الجهة فهي تمدّ العلوم الأخرى، وتوفر بعض العلوم المواد اللازمة لتأمين المبادىء لعلوم

---

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ٥٠ ـ ٥١.

أخرى، وليس كونه معياراً و وسيلة وزن للعلوم يصلح أن يكون أساساً لعلّوه ورفعته، و لا كونه معيناً من حيث تأمين المبادىء يصلح أن يكون سبباً لانحطاطه وحقارته، بل ميزان الرفعة هو كونه هدفاً، فإذا كان علماً مقصوداً بالذات وهدفاً فهو أعلى وأرفع، و إذا كان مقصوداً بالغير و وسيلة فلن يكون كذلك، ولهذا فمن غير المناسب أن نعد المنطق الذي هو وسيلة لوزن العلوم زعيماً للعلوم (١).

و شيخ الإشراق ولكونه لا يرى الحكمة البحثية المحضة كافية، ويعتبر الشهود مقدماً على الحصول، فهو يقدم مقدمة الشهود التي هي التهذيب والتزكية على مقدمة البحث الحصولي التي هي المنطق ويرى وجود المنطق لازماً حيث لا يتيسّر الشهود لا بنحو مطلق. ويقول في هذا المجال: إذا كان شيء ما مجهولاً، ولم يُعلم بإطلاع الجاهل وتنبيهه، ولم يكفِ مجرد التنبيه في العلم به، ولم يكن شيئاً يمكن الوصول إليه عن طريق الشهود كما يحصل للحكماء الكبار، في هذه الحالة لا توجد حيلة سوى ترتيب الأمور المعلومة للوصول إلى ذلك المجهول (٢).

و كما أشير إليه ــ يمكن أن نستفيد من هذا البيان ـ إن الحاجة إلى المنطق إنّما هي في صورة عدم إمكان الشهود والكشف الحضوري للواقع. ولهذا يقول في نهاية حكمة الإشراق: ارتض أربعين يوماً قبل البدء بقراءة هذا الكتاب (٣).

و الآن بعد نقل نماذج من كلمات قادة الحكمة المشائية و الإشراقية حول المنطق، فالإلتفات إلى التنظيم النهائي للحكيم ( أبي نصر الفارابي) ـ والذي هو بسبب جامعيته الخاصة كان دائماً بصدد جمع الآراء، فكان مجرباً وموفقاً في هذا

---

(١) قياس الشفاء: ص ١٠ ـ ١٨، ط مصر.

(٢) شرح حكمة الاشراق: ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٣) نفس المصدر: ص ٥٦١.

العمل ـ سيكون مفيداً، يقول: اختلفت وجهـات النظر حول العلم الذي يناسب تعلمه قبل تعلم الفلسفة، فترى مجموعة من أتباع أفلاطون أن ذلك العلم المقدمي هو الهندسة، واستشهـدوا بكلام لأفلاطون على هذا الرأي إذ كـان مكتوباً في أعلى باب أكـاديميته: لا يـدخل إلاَّ مـن كان مهنـدساً، لأن البراهين الهنـدسية أصـح البراهين.

وأمّا رأي «آل ثئوفـرسطس» في بيان العلم المقدمي فهـو المباردة إلى إصلاح الأخلاق، لأن من لم يكن صادقاً فليس لـه قابلية تحصيل العلم الصحيح، وجاؤوا بكلام أفلاطون: « من لم يكن طاهراً فلا يقترب من الشيء الطاهر والنزيه» شاهداً على كلامهـم، واستشهدوا أيضاً بكلام بقـراط: «كلما تغذّت الأبدان غير الطـاهرة ازداد شرّها وسُوؤُها».

وأمّا «بواتيس» الذي كان من أهل صيدا، فيرى أن الأحرى بالتعليم أولاً هو علم الطبيعة، لأن الطبيعة للإنسان أقرب وأعرف وآلف.

وأمّا « آندروينقـس» الذي كان تلميذه، فيرى المنطق نقطـة الإنطلاق، لأنه أداة وزن الحق والباطل في جميع الأشياء.

ويقول الفـارابي بعد نقل الأقوال المذكـورة: من غير المناسب أن نتلقّـى أيّاً من هـذه النظريات بـاحتقار، لأنه مـن المناسب إصـلاح الأخلاق النفسانيـة قبل تعلـم الفلسفة، ليتـوجه الشـوق إلى الفضيلة الحقيقيـة لا الفضيلة الموهومــة، أي اللذة وحب التغلب على الخصم، وإنّما يتم هذا أيضاً بالإصلاح العملي للأخلاق لا بمجرد القول المحـض. وحينئذٍ حينما ينتهي من إصلاح الصفـات النفسانية في مرحلـة تهذيب الشهوة، ويحصـل الشوق، يتفرغ لإصـلاح المرحلة العاليـة للروح، وهي النفـس الناطقة، لتطـوي الطريق إلى تعقّـل الحق وتكون مـأمونة مـن الخطأ. وهذا العمـل يتوقف على الممارسة و التمـرين في علم البرهان. والبرهـان أيضاً على

قسمين: قسم هندسي، والقسم الآخر منطقي. ولهذا فمن المناسب أن يأخذ مقداراً من الهندسة التي يحتاجها في التمرين على البرهان، ثم يتفرغ لتمرين علم المنطق[(١)].

ومن هذا العرض يتّضح أن أرضية الحكمة المتعالية مدّخرة في كُتب الفلسفات الإسلامية منذ القديم، وإن كانت قد تفتحت على يد صدر المتألهين القديرة، و انتظار اتّساعها وازديدها ليس بعيداً عن التحقيق.

**● التغاير والتناسب بين المنطق وعلم المعرفة:**

ما جاء في أثناء بحث علم المعرفة حول المنطق ومنزلته عدا عن كونه فيه جنبة دفع توهم بالنسبة إلى بعض المطالب، يلاحظ وجود تناسب بين فن المنطق وعلم المعرفة، لا أن علم المنطق هو نفس علم نظرية المعرفة، بل أن الفلسفة أولاً تقسم الموجود إلى ذهني وخارجي، ثم تقسم الموجود الذهني إلى ذهني محض، وذهني مشوب. وليس للموجود الذهني المحض أي مصداق في الخارج، وأمّا الموجود الذهني المشوب فبالرغم من عدم وجوده في الخارج وفقدانه للمصداق، ولكن اتّصال الموجود الخارجي به في الخارج بحاجة إلى تحليل عميق.

ويعرف ذلك القسم من الذهني الذي لا يمكن تحصيله في الخارج، ولايتصف به آخر في الخارج باسم المعقول الثاني المنطقي، لأنّ محور المسائل المنطقية هو هذا النوع من المعاني، والتي تثبت الفلسفة أصل وجودها. وأما ذلك القسم الآخر من الذهني فيقع باسم المعقول الثاني الفلسفي محوراً للبحوث الفلسفية. و أمّا المعقول الأول فقد أشير سابقاً إلى نحو تحققه في الذهن، وسيجعل فيما بعد محلاً للبحث من جهة أخرى.

---

(١) المنطقيات للفارابي: ج ١، ص ٥ ـ ٦.

وبناءً على هذا فالمنطق مدين للفلسفة في كثير من مسائل علم المعرفة، كما أنّه متوقف على معرفة الإنسان وما شابه كمعرفة أنه هل يوجد شيء أصلاً في ذهن الإنسان حين خلقه أم لا؟ وهل أن الفهم والإدراك هو مجرّد انعكاس عن الخارج أم لا؟ ومسائل أخرى متشعّبة تعتبر جزءً من المباحث المهمة في علم المعرفة، لا يقع شيء منها في مسائل المنطق المصطلح.

**● المسائل الأساسية في علم المعرفة:**

ينبغي **أوّلاً**: التحقيق في علم المعرفة في أنه هل يوجد ذهن في مقابل العين والخارج أم لا؟ فإذا لم يقبل وجود الذهن والوجود الذهني أيضاً، أو قبل أن وجود الذهن هو نفس وجود العين، والوجود الذهني هو نفس الوجود العيني، فسوف لا يكون هناك مجال أبداً لعلم المعرفة، كما أن إدراك المعدومات الخارجية، وكذلك مسألة الخطأ والاشتباه سوف لن تكون قابلة للتفسير لأنه على الفرض المذكور يكون الذهن عين الخارج، ولا يوجد في صلب الواقع الخارجي مكان للمعدومات ولا مجال للخطأ، لأنّ المقصود من الخطأ في علم المعرفة عدم تطابق الصورة العلمية مع العينية.

و الخطأ والإخطاء كلاهما له طريق في الخارج، أي أنّ الخاطىء له تحقق في الخارج، أي الذي يتّفق له الإحتكاك بالخطأ دون إرادة هدف معيّن فيحصل له تماس معه دون أن يكون مريداً لذلك، بل يكون مريداً للإصطدام بشيء آخر، ولكنه يصطدم بذلك الشيء غير المقصود دون انتباه منه لذلك، والمخطىء متحقق في الخارج أيضاً، وهو الذي لا يصطدم مع الشيء الذي أراده واتّخذه هدفاً، ومثال ذلك الذي يرمي باتّجاه هدف معيّن ولكن لا تصل إطلاقته إلى الهدف، ففي الخطأ يصطدم بالخطأ من غير قصد منه، و في الإخطاء لا يصطدم بالهدف مع تحقق

الإرادة و القصد.

**وثانياً**: بعد قبول الذهن والذهني في مقابل العين والعيني، فهل عمل الذهن مجرد انعكاس للخارج كمثل المرآة التي لا تضيف شيئاً من نفسها، ولا تبتكر شيئاً أيضاً، أو أنه يضيف شيئاً من نفسه وينجز عملاً من رأس ماله الخاص؟

فإذا كان عمل الذهن ليس إلاّ انعكاساً للخارج ولا يبيّن شيئاً من نفسه فلا يتيسّر له أبداً إدراك المعدومات الخارجية، و إدراك المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، ولن يكون مقدوراً له أي ابتكار أو كشف علاقة علّية أو علمية، لأن هذه الأمور المذكورة إمّا ليس لها وجود في الخارج أصلاً نظير المفاهيم المنطقية، أو أن وجودها المحمولي ليس في الخارج أصلاً مثل المفاهيم الفلسفية.

**وثالثاً**: بعد قبول وجود أصل الذهن والذهني، و قبول أن الذهن بالإضافة إلى انعكاس الخارج له عمل آخر و إدراك آخر. فهل هذا الإدراك الآخر مؤثر في معرفته عن الخارج، وله حظّ في التكامل الفكري لنفس العارف أم لا؟ فإذا قبلنا أن للذهن إدراكاً آخر، ولكن ليس لهذه الإدراك دور في معرفة العالم الخارجي، فينبغي الإلتفات إلى أن مثل هذا الإدراك الذي ليس له أي ارتباط مع الخارج كيف وجد؟ وكيف أوجده الذهن؟ ومن جهة أخرى أيّة فائدة تترتب على مثل هذا الإدراك؟ وسيبقى مثل هذا الإدراك خارجاً عن بحث علم المعرفة بشكل قهري.

**رابعاً**: بعد قبول الأصول الثلاثة المذكورة، أي أصل الوجود الذهني، والأصل القائل بأن للذهن إدراكاً آخر غير انعكاس الخارج، و الأصل القائل بأن ذلك الإدراك كان منطبقاً على الموجودات الخارجية وله حظّ في تكامل معرفة الشخص المطّلع يجب الإلتفات إلى أن هذا الإدراك الآخر هل كان موجوداً سابقاً ومستقرّاً في الذهن كأفكار معدة سابقة، أو أنه يخلق في الذهن متزامناً مع الإدراك

عن الخارج كظاهرتين متقارنتين متّفقتين منفصلتين عن بعضهما ولا تناسق بينهما؟ أو أنّ الذهن بلحاظ العلم الحصولي لم يكن عنده أي إدراك من نفسه ولا يوجد عنده الآن أيضاً، وإنّما بعد إدراك المعقولات الأولى بواسطة الحواس من الخارج يكشف اللوازم الذهنية لها في نفس منطقة الذهن؟ أو أنه يلفّق بعض الصور الذهنية مع بعضها، أو يفكك أجزاءِ ظاهرة ذهنية عن بعضها، فيقع القسم الأوّل أي إدراك اللوازم الذهنية مع العلوم والبراهين، ويقع القسم الثاني مع التخيّل في منطقة التشبيه والتمثيل والشعر؟

و إذا كان للذهن إدراك آخر معد سابقاً من عند نفسه، أو أنه يظهر متزامناً مع الإدراك عن الخارج بنحو التقارن الاتّفاقي غير المنسّق، فمثل هذه الصور العلمية ــ كما مرّ بيانه سابقاً ــ إمّا غير صادقة على أي موجود خارجي، أو أنّها تنطبق على جميع أشياء العالم، ولا يوجود طريق ثالث أبداً، لأنّها لم تؤخذ من أي موجود خارجي معيّن، إذ يجب أخذها بشكل قهري من شيء معيّن بنفس الترتيب المذكور لتكون صادقة فقط في محور نفس الشيء المعيّن، ولا تصدق على خارجه.

**خامساً**: بعد قبول الأصول الاربعة السابقة و التي يقوم أساس علم المعرفة للحكماء الإلهيّين على ذلك يصل الدور إلى الأصل الخامس، وهو كيفية استفادة هذه المفاهيم الذهنية الأعم من المعقول الثاني المنطقي والفلسفي، ليتّضح في ظل تبيين كيفية انتزاعها من المعقولات الأولى طريق ارتباطها مع الخارج وصدق بعضها مثل المعقول الفلسفي الثاني المعقول على الخارج.

و يمكن القول كنقطة بدء: إنّه ما أن يدرك الذهن شيئاً عن طريق الحواس، فعدا عن كونه يذكر ويتعلم ذلك الموجود الخارجي الذي صار الآن معلوماً له باسم خاص كالحرارة و البرودة والبياض والسواد، فإنه ينتزع من صلب عمله أيضاً مفاهيم مترادفة أو متناسبة، والتي لا يوجود أي منها في الخارج ولم يأخذها

الـذهن مـن الخارج، بل استنبطهـا من نفـس عمله، مثـل مفهوم العلـم والإدراك والتصور وما شابه، حيث إن جميع هذه المعاني قد انتزعها من صلب عمله، كما أنه في نفس هذا المحور يرى الذهن أن بعض المعاني المستفادة من الخارج متناسبة مع بعضهـا الآخر، أو منفصلـة عـن بعضها الآخـر. ولهذا يحمـل بعضها على بعـض، فيقول: إن هذا الشيء ذا اللـون الأحمر الذي رأيته بعيني يتناسـب مع الحرارة التي حصلت عليها مـن فوق رأسي، كما أنه يسلب نفـس الحرارة التي رآها عن طـريق اللون مـن جسم آخر، وينتـزع من نفس عملـه الذهنـي مفاهيم متعـدّدة، بعضها مترادف وبعضها متناسـب كالحمل والقضية و التصـديق وما شابـه ذلك، وليس لأي من هذه المفاهيم المذكورة وجـود في الخارج ولم تستفد من الخارج، بل هي قد انتزعت مـن عمل الذهن. كما أنه تتضح بعـض المفاهيم الغامضة بمسـاعدة من بعض المفـاهيم الـواضحة، وينتقل الـذهن من المعلـوم إلى المجهول، وينتـزع من خلال هذا العمـل الذهني معاني التعـريف والمعرِّف والشارح والمعـرَّف وغيره من غير أن يكون لأي مـن هذه المفاهيم وجـود في الخارج، إذ إنه كان يقوم بمثـل هذا الانتقال في المسائل التصـديقية، و ينتزع من ذلـك الإنتقال التصديقي الـذي هو عمل نفس الذهن مفاهيم من قبيل القياس والتمثيل والاستقراء من غير أن يكون لهذه المجموعة من المعاني الذهنية أي حظّ من الوجود الخارجي.

و إذا كـان مسير الذهـن بـالنسبة إلى الخارج يشبـه المرآة مـن جهة، حيث يعكس آثار الموجـود الخارجي ـ لأن للذهـن درجات وشؤوناً لا تعـدّ، وكل درجة وشأن يشبه المرآة، التي ينعكس فيها اللوازم الـوجودية لدرجة وشأن آخر، كما أشير إلى نماذج من هـذه الانعكاسـات الداخلية المختلفـة ـ فـإن المقصود مـن المعقول الثاني تلقائيـاً هو المعقول غير الأول سواء كـان ثانياً أو ثالثـاً أو رابعاً ... الخ، كما قـال ذلك الآخـرون أيضاً. وبما أن شـؤون النفـس المتعددة بمنـزلة المرايـا الكثيرة

المتقابلة مع بعضها فتشع وتنعكس اللوازم الذهنية لكل واحدة منها في الأخرى، بحيث تكون كل مرتبة عليا بمنزلة مصدر الانعكاس والمبدأ الفاعلي للإدراك، وكل مرتبة سفلى بمثابة مظهر الانعكاس والمبدأ القابلي له. وبما أن جميع الشؤون المذكورة مراتب لواقع واحد، فلا محذور في انتزاع الواحد من الأخرى في مسير الإدراك التصوّري، ولا مشكلة في حمل الواحدة على الأخرى في مسير الإدراك التصديقي، لأنه وإن كان يجب أن يكون طرفا الانتزاع في التصور وطرفا القضاء والتحكيم في التصديق حاضرين عند المنتزع وعند القاضي والمصدّق مع أن أحد الطرفين ـ مثلاً ـ محسوس وجزئي وحاضر عند الحاسّة، و الطرف الآخر المحمول عليه معقول وكلي وحاضر عند العاقلة، فموضوع القضية حاضر عند الحاسّة لا عند العاقلة و محمولها عند العاقلة لا الحاسّة، و لكن بما أن جميع المراتب المذكورة من شؤون الواحد الحقيقي، أي النفس الإنسانية، فإذن يكون طرفا الانتزاع أو التصديق حاضرين عند واحد.

وبما أن الشؤون المختلفة للروح الإنسانية بمنزلة المرايا المتعددة المتقابلة مع بعضها، ولكل موجود في كل مرتبة يكون هو فيها لوازم وأحكام خاصة، إذن أثر كل مرتبة و حكم كل درجة يشعّ في المرآة المقابلة، أي يظهر أثر الموجود الخارجي في مرآة الحسّ، ويتجلّى حكم المحسوس الداخلي في مرآة الخيال، يحضر لازم الموجود الخيالي في ملامح الوهم، ويتجلّى أثر الموجود الموهوم بعنوان الكلي والجامع في مرآة العقل.

وبناءً على هذا فما يُطلَق عليه اسم المعقول الثاني إنّما هو أثر وحكم المعقول الأول، والذي يمتلك ذلك في ظرفه الخاص. وهذا هو السرّ في ذكر المعقولات الثانية بعنوان اللوازم الذهنية و الخواص والآثار العلمية لا العينية للمعقولات الأولية. وبما أن المعقولات الثانية لوازم المعقولات الأولى التي تظهر في مرآة الذهن

العليا، فسرّ حكـايتها عـن العالم الخارجي ـ مع أنها لم تـؤخذ مـن الخارج بشكل مباشر ـ هو هذا الانعكاس المرآتي.

و كان المرحوم الأستاذ العلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) يكرر جعل هذا التشبيه وسيلة لتحصيل كيفيـة حكاية المعقولات الثـانوية عن الخارج، وذلـك بأن ينتقل تارة بشكل مباشر من الأثر إلى المؤثر، وتـارة بشكل غير مباشر. فالقسم الأول كأنْ يشاهـد البستان مـن بعد فينتقل إلى وجـود عين الماء، والقسم الثـاني كأنْ يشـاهد صورة البستان في المرآة، و في هـذه الحالة مع أن الصورة المذكورة هـي علامة عين الماء و لكن بشكلٍ غير مباشر، أي البستان المرآتي لا يعطـي علامة عين الماء بدون واسطة أبـداً، بل هي علامـة مستمرة على وجود البستان في خـارج المرآة، و حينئذٍ ينتقل من ذلـك البستان الخارجي إلى وجود عين الماء، و إذا تمت هـذه الانتقالات بشكل عادي وسريع فحينها يغفل عن الواسطة في حكاية الموارد، ويتوهم الذهن بأنه إذا أدرك الأوّل فـإنّه يحصل على الإدراك الآخر مباشرة وبـلاواسطة تشخّص. إذن اتضح سرّ وجود المعقولات المتعددة في منطقة الـذهن، وأنه لم يكن شيء فيها جاهزاً عند النفس، ولا محفوظاً فيها، كما يُعلـم أيضاً سرّ حكايتها وكيفية انطباقها على الخارج (في موارد الإنطباق والصـدق مثل المعقولات الثانيـة الفلسفية) حيث اتضح أنها لم تكن بدون واسطة أبداً ولن تكون.

## ● انتزاع المعقولات الأولية:

انتزاع المفـاهيم الكلية للمعقـولات الأولية، أي إدراك الطبيعة الكليـة بعد المشاهدة الحسية لفـرد مشخّص، يختلف عن كيفية انتزاع المعقـولات الثانية، لأن الطبيعة الجامعـة و الكلية ( التـي هي نفس مصـداق مفهوم الكلي بنحـو الحمل الشايع لا أنها الكلي بالحمل الأولي، وبعبارة أخرى نفس الكلي الطبيعي الذي هو

المعقول الأوّل، لا الكلي المنطقـي أو العقلي الذي هو المعقول الثـاني) لها وجود في الخارج كما أنها موجودة في الذهن أيضاً، ولكـن في الخارج بنحو الكثرة وفي الذهن بنحو الـوحدة، و وجود الكلي الطبيعـي في الخارج ليس مـن باب الوصـف بحال المتعلـق الذي يكـون معنـاه أن أفـراده تكون مـوجـود ة لانفسـه. وبناءً على هـذا فالطبيعـة التي هي جهـة اشتراك الأفراد ولا بشرط من كل قيـد كانت متحـدة مع جميع المقيّـدات، و لها وجود في عالم الطبـع كما أن وجودها الأصلي يتحقـق في عالم العقل.

وطريقـة إدراك تلك الطبيعـة الجامعة ــ كما بُيِّن سابقـاً ـ ليـس من طـريق التجـريد الصرف والتعميـم المحـض الـذي يحصل فيـه مجال للتغيّر والتبـدّل في الصورة العلمية، بل يجب أن تطوي النفس مراحـل الطبع والمثال وتصل إلى مرتبة العقل لتستطيع إدراك المعقول الجامع، ويتّضح من عبر هذا الطريق موضوعان:

**الأوّل**: لـزوم تكـامـــل النفـس، و الثـاني: التفـاوت الــوجـودي بين الكلي والشخصي، أي أن الفرق بين الكلي والشخصي في نحـو وجودهما الـواقعي، لا أن التمايز بينهما في طريقة الإدراك فحسب بحيث إذا نظر إليهما بنظرة شاملة و زاوية أوسع كانا كليّين، و إذا نُظر إليهما من زاوية ضيقة و مغلقة كانا شخصيّين، بل إن الكلي والشخصي يختلفان بشكـل كامـل من ناحيـة الإدراك، و من نـاحية المدرَك (بالفتح) أيضاً؛ كما سيكونان مختلفين من ناحية المدرِك (بالكسر) كذلك.

والغرض أنّ تغيير زاوية النظر ليس عديـم الأثر في إدراك المعقولات الثانية المنطقيـة أو الفلسفية فحسـب، بل لا أثـر له أيضـاً في حصول المعقـولات الأولى بـالرغـم مـن لزومـه. وسرّ تـرك الاشـارة إلى عدم تـأثير تغيير زاويـة النظر حـول المعقولات الثانية هو وضوح الموضوع، فمثلاً في المنطق يبحث في العكس المستوي وعكس النقيض وأمثال ذلـك، والتي تعدّ من اللوازم الذهنيـة للقضية، في الوقت

الذي لا يكـون لمجرّد تغيير زاويـة النظر للقضية ــ و التي هي معقـول ثان ــ أثر مطلقاً في إدراك أي من الأحكام المذكورة.

● **كيفية قبول الوجودات المختلفة للإدراك:**

يجب في علم المعرفـة تحقيق كيفية وجود الأشياء الأعم مـن الخارج والذهن إجمالاً ليُعلم كيفية قابليتها للإدراك.

تقسم الأشياء بالنظر الإبتدائي إلى خمسة أقسام، أربعة منها ممكنة بل واقعة، والقسم الخامس منها محال:

*القسم الأوّل*: الشيء الذي تكـون خارجيتـه عين ذاته، ومـن المستحيل أن يحدث في الـذهن، وأن يـدرك بالعلـم الحصولي، مثـل حقيقة الـوجود؛ حيـث إن خارجيـة منشأيتهـا للأثـر عين ذاتها، ولا تقبل التبـدّل أبداً، لأن هـذا التبدّل هـو الانقلاب المستحيل.

*القسم الثاني*: الشيء الـذي يكون ذهنيتـه عين ذاته، ويمتنـع أن يحدث في الخارج أو يتحقـق له وجـود عينـي، مثل المعقـولات الثـانية المنطقيـة نظير الكلي المنطقي، القضية، عكـس القضية وما شابـه، والتي لا يوجد لها طـريق إلى الخارج أبداً. وملاك صدقهـا وكذبها هو مقارنتها إلى الذهـن المصيب، لأنها تارة تظهر في الذهن بشكـل خاطىء بنحوٍ توجد مـع بدعةالنفس، نظير الحكم بـزوجية العدد ثلاثـة، وتارة تظهـر في الذهن بشكـل صحيح. وليـس لها مكان غير الـذهن، كما صرّح صدر المتألّهين (قدّس سرّه) بهذه النقطة [١].

*القسم الثالث*: الشيء الـذي يحصل في الخارج والـذهن معـاً، مثل الماهيـة

(١) تفسير صدرا المتألّهين: ج ١، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٦.

التي هي معقول أول، نظير ماهية الإنسان والشجر، والتـي توجد بكلا الوجودين، والإرتباط المباشر للماهيات العرضية مع الخارج يتم عن طريق الحسّ.

*القسم الرابع*: الشيء الـذي بالـرغم مـن عدم وجـوده في الخارج (الوجـود المحمولي) ولكـن الموجودات الخارجيـة في ظرفها تتّصـف به (الـوجود الـربطي). ويُذكـر حول هـذه الأمور أن ظرف عـروضها في الذهـن وظرف اتّصـاف الأشياء الأخرى بها أعم مـن الذهن والخارج. وبالتـأكيد فإنه ينبغـي أن يبينّ هذا الموضوع بشكل مختصر.

*القسم الخامـس*: عكـس القســم الـرابع، أي الشيء الـذي يكـون وجـوده المحمولي في الخارج ولكن وجوده الـربطي في الذهن فقط. واستحالـة هذا القسم لأجل أنه إذا كان هناك وصف موجود في الخارج فسوف يكون تابعاً لموصوف معيّن يقيناً، و يصبح الوصف بالنسبة للموصوف وجوداً ربطياً، ومن المستحيل أن يكون وجوده الربطي مختصّاً بالذهن.

وبناءً على هذا فأن محاور المعـرفة هي هذه الأقسام الأربعة. ومعـرفة القسم الأول إنّما تكون بـالعلم الشهودي فقـط، ولا يمكن إدراكـه بالتصور أو التصـوير أبداً. وهنـاك موضـوع حريّ بـالالتفات وهو كيـف ينتزع الـذهن إذن مـن حقيقة الـوجود ـ و التي خارجيـتها عين ذاتها ـ مفهـوم الـوجـود، مع أن حقيقة الـوجود لا تساوي الماهيّـة التي كانت معقـولاً أول ووردت إلى الذهن عن طـريق الحسّ. ومع أن مـوضوع الفلسفة هو الموجـود الخارجي، ولكن جميع البراهين تـدور حول محور المفـاهيم الحاكية عن الخارج، فكيف ينتزع مفهـوم الوجود والموجود من شيء لا يرد إلى الذهن أبداً؟

وقد ذكر الأستاذ العلاّمه الطباطبائي (قدّس سرّه) طريقين لتوضيح كيفية انتزاع معاني الوجود:

الطريق الأول: هو ما جاء في العرفان والحكمة المتعالية من أن النفس تطّلع على أصل الوجود بشهود حقيقة وجودها، ثم تنتزع مفهوم الوجود من تلك الواقعية المشهود. وهذا الطريق هو النهج الرسمي لصدر المتألهين (قدّس سرّه).

الطريق الثاني: إن الذهن في قضاياه يوجد رابطاً بين الموضوع والمحمول، لأن التصديق فعل علمي للنفس، و الذي هو إيجاد الربط بين طرفي القضية، وما يرجع إلى ناحية التصديق هو نفس إيجاد الربط هذا، والذي لا يرتبط بناحية القضية هو ربط الشيء الموجود، فمثلاً يحكم الذهن حول قيام زيد بأن: «زيداً قائم»، وهذه النسبة و هذا الحكم وجود رابط توجده النفس، وعندما يقوم الذهن من خلال التجريد والتعميم والإنتزاع والتوسعة وأمثال ذلك ـ مما يتلازم مع تحول نفس الذهن ـ بتبديل هذا المعنى الحرفي إلى معنى اسمي أي الوجود، ثم يوسعه وينتزع منه المعنى الجامع.

والطريق الأوّل ـ كما مرّ سابقاً وسيأتي أيضاً في بحوث الكتاب الآتية ـ طريق مباشر ومستقيم، وأمّا الطريق الثاني فهو ليس خالياً من الغموض، لأنه أولاً: إن أكثر المفاهيم التصورية بداهة و أول المعاني هو مفهوم الوجود، و الذهن يعرف مفهوم الوجود قبل تصور أي شيء. وثانياً: أكثر التصديقات بداهة هو أصل امتناع اجتماع النقيضين، والذي هو من الأحكام الأولية للوجود لأنه يقرر هكذا: الوجود لا يقبل العدم، ولهذا عرّف الحكم المذكور في الفلسفة على أنه من عوارض الموجود المطلق، وقبل كل تصديق تطرح قضية التصديق بناء على المطاردة والتنافي بين الوجود والعدم. وثالثاً: الوجود المحمولي لكل شيء معروف للذهن قبل الوجود الربطي له أو غيره، أي قبل أن يعلم بأن زيداً قائم يكون من المعلوم أن زيداً موجود، والقيام موجود، وحينئذٍ فالوجود والوجود المحمولي لطرفي القضية، أو على الأقل لطرف واحد للقضية الذي هو موضوعها معلوم فيقال:

«زيد قائم» وعلى هذا سيكون الوجود معروفاً دوماً قبل الربط، و كذلك الوجودي قبل الرابطي.

ومن هنا لا يمكن القول بأن مفهوم الوجود هو معقول ثانٍ فلسفي قد حصل بتبديل المعنى الحرفي ــ الوجود الرابط ـ إلى المعنى الأسمى ــ الوجود المحمولي ـ مثل كثير من مفاهيم المعقول الثاني الفلسفي (بناءً على الاحتمال)، كما أن سائر المفاهيم أيضاً غير مبين بشكل واضح أنها أنتزعت من تبديل الحرف إلى الاسم.

**● اختلاف المعقول الثاني المنطقي والمعقول الثاني الفلسفي:**

بعد بيان كيفية انتزاع المفهوم من القسم الأول من الأقسام الأربعة الممكنة لا يوجد موضوع مهم يجب شرحه في هذه المقدمة إلاَّ هذا الفرق الدقيق بين المعقول الثاني باصطلاح المنطق والمعقول الثاني باصطلاح الفلسفة، لأن القسم الثاني من الأقسام المذكورة الذي يكون الوجود الذهني ضرورياً لها مثل المفاهيم المنطقية، و طريقة الوصول إليها قد مرّ بيانه سابقاً. كما أن القسم الثالث، أي الماهية، و التي هي معقولات أولى وهي حاصلة في الخارج وفي الذهن معاً قد أوضحت طريقة الإطّلاع عليها أيضاً. وعمدة الكلام الدقيق هو حول القسم الرابع والذي يطلق عليه المعقول الثاني الفلسفي.

و التمايز بين الإصطلاحين المذكورين لم يكن مقبولاً عند شيخ الإشراق، لأنه يرى كلتا المجموعتين شيئاً واحداً، ويرى تحققها في الخارج مستحيلاً. واعتقاد هذا التساوى إمّا لأن المسألة لم تطرح أصلاً في ذلك العصر، أو أنها وإن كانت مطروحة ولكن لا يوجد دليل قطعي عليها. ولهذا فإن الإمكان والكلية و الجزئية جميعها متشابهة في نظره.

ولا شكّ في وجود الاختلاف منذ القدم بين المشائين والرواقيين حول تحقق بعض المفاهيم، و التي هي هذه المعقولات الفلسفيةالثانية، مثل الوحدة والوجود والإمكان والحدوث والقدم وما شابه، بحيث يرى أتباع التفكير الأرسطي أنها موجودة، ويرى حماة التفكير الأفلاطوني أنها معدوم خارجي، وقام شيخ الإشراق بالدفاع عن التفكير الأفلاطوني ورأى بطلان تفكير أتباع أرسطو.

ولعلّه في زمن المحقق الطوسي لم يطرح تحليل قاطع للفرق بين هاتين المجموعتين من المفاهيم العقلية بالإصطلاحين المذكورين، لأنه بيّن في كتاب التجريد حكم الإمكان والكلية ... وما شاكل بشكل متساوٍ إلى أن أتى عصر صدر المتألّهين (قدّس سرّه) حيث أقيم برهان كافٍ على أصل الموضوع، وجُمعت بشكل مقبول أيضاً أقوال القدماء لهذين النوعين غير المنسجمين من التفكير، كما قال أيضاً بوجود تمايز داخلي بين المفاهيم التي تُعدّ من المعقولات الثانية الفلسفية، وأشار أيضاً إلى تلك العقدة المغفلة في كلمات الآخرين حول الفرق الدقيق الموجود بين الاصطلاحين من المعقول، كما وجعل طريق الحلّ النهائي في متناول سالكي طريق الحكمة المتعالية، وإليك شرح قصير لمجموعة من الموضوعات المهمة الأخيرة.

يظهر من كلمات شيخ الإشراق في المطارحات أن مفاهيم الوجود والوحدة وأمثال ذلك من جهة، ومعاني الكلية و الجزئية و نظائرهما من جهة أخرى، ومفاهيم الإمكان والامتناع وأشباه ذلك من جهة ثالثة، جميعها أمور ذهنية، وتعد من الأمور الاعتبارية، و ليس لها أي حظّ من الوجود الخارجي، وجميعها معقولات ثانية. وكما أنه إذا قيل: زيد جزئي في الخارج فليس معناه أنه يمكن تحصيل الجزئية في الخارج، فكذلك سائر المعقولات الثانية [1].

---

(١) المطارحات: ص ٣٤٦.

وقسّم صدر المتألّهين (قدّس سرّه) الأمور المذكورة إلى ثلاثة أقسام:

*القسم الأوّل*: الذي هو كالوجود الحقيقي والوحدة الحقيقية و نظائرهما أعلى من المعقولات الأولى، لأن الواقعية عين ذاتها، ومفاهيم الوجود والوحدة وما شابه بالرغم من عدم وجود أفراد لها في الخارج، ولكن لها مصداق حقيقي، أي أنه يوجد شيء في الخارج يكون مصداقاً واقعياً لمفهوم الوجود، وإن كان مفهوم الوجود ليس مثل معنى الشجرة الذي يحصل في الخارج والذهن معاً. ولهذا فإن مفهوم الوجود لا فرد له ولكن له مصداق، ومن هنا سيكون معنى الإمكان الفقري داخلاً في القسم الأول، لأن الموجودات الممكنة عين الوجود الخارجي، أي أنّ الإمكان الفقري أعلى من المعقول الأول، كما أن الإمكان الماهوي أقل منه، لأن الإمكان الماهوي معقول ثانٍ.

*القسم الثاني*: المعقول الثاني المنطقي، مثل: الكلية، الجزئية وما شابه، التي ليس لها طريق إلى الخارج أصلاً، وسوف لن يتّصف بها أي موجود خارجي أيضاً فلا يتّصف «زيد» الخارجي بالجزئية أبداً، و قضية «زيد جزئي في الخارج» إذا كانت بمعنى أنّ زيداً الخارجي موصوف بالجزئية فهي باطلة، و إذا كانت بمعنى أن مفهوم زيد الذي هو موجود ذهني يتّصف بالجزئية، أي ليس له أكثر من مصداق واحد فهو صحيح. وهذا يرجع إلى الموجود الذهني.

*القسم الثالث*: المعقول الثاني الفلسفي، مثل: الإمكان، الضرورة وما شابه، والتي تمتاز عن المعقول الثاني المنطقي بأنّ المعقول الثاني المنطقي كلاًّ من عروضه على المعروض واتّصاف المعروض به يكونان في الذهن، مثل عروض مفهوم الكلية على المعنى الجامع للإنسان، واتّصاف ذلك المعنى الجامع بالكلية؛ أما المعقول الثاني الفلسفي فبالرغم من عروضه على المعروض في الذهن، ولكن المعروض به له متّصف في الذهن وفي الخارج معاً، مثل عروض مفهوم الإمكان على ماهية الشجر،

فهذا العروض في الذهن فقط، لأنه لا يوجد شيء في الخارج باسم إمكان الوجود، لا من قبيل وجود الجوهر نظير الحجر والحديد، ولا من قبيل وجود العرض في مقابل الجوهر نظير البياض والسواد. ولكن اتّصاف الشجر بمعنى الإمكان في الذهن والخارج معاً.

ومعنى أن العروض في الذهن والاتّصاف في الخارج هو حمل الإمكان وأمثال ذلك على الأشياء الممكنة ليس من باب كان التامّة والهلّية البسيطة، بل من باب كان الناقصة و الهلّية المركبة، فيكون من باب ثبوت شيء لشيء آخر بشكل قهري، ويحتاج إلى وجود الرابط بين الموضوع والمحمول بالضرورة.

وبما أن المحمول الذي هو نفس الإمكان وشبهه لا وجود له في الخارج، إذن فوجوده المحمولي يكون في الذهن. وبما أن الأشياء الخارجية متّصفة به في ظروف الخارج، إذن فوجود الرابط له يكون في الخارج. ويذكرون وجود الرابط أحياناً باسم النسبة، ويقولون في مثل هذا النوع من القضايا: الخارج ظرف لنفس النسبة لا ظرف لوجودها، يعني ليس ظرف الوجود المحمولي لمحمول تلك القضايا.

وقد ذكر هذا التفاوت في كثير من الكتب المنطقية والفلسفية، وبالتفريق بين الوجود الربطي للمعقول الثاني الفلسفي الذي يكون في الخارج والذهن معاً، وبين الوجود المحمولي له الذي هو في الذهن فقط، يحل التضارب المتوهّم بين نمطي التفكير الموروث عن القدماء، أي الأفلاطونيين القائلين بأنّ هذه الأمور معدومة في الخارج، أي الوجود النفسي والمحمولي لها ليس في الخارج والارسطيين القائلين بوجودها في الخارج، أي أن الوجود الربطي لها محقق في الخارج.

وبهذا الجمع الذي ذكر في الأسفار يُتصدى لهجوم شيخ الإشراق على أتباع أرسطو. ويرى شيخ الإشراق بأن توهم وجود الوجود والإمكان ونظائرهما في الخارج

من باب المغالطة والخلط للأمور الإعتبارية بالأمور الحقيقية القابلة للتحديد [١].

و كيفية انتقال الذهن إلى هذا النوع من المفاهيم الذهنية متعددة، والنموذج البارز لهذا الإنتقال هو طريق الحكماء في تحديد معاني الجهات الثلاث: الضرورة والإمكان والإمتناع في الذهن بشكل أن أبسط مرحلة لذلك عبارة عن قياس كل مفهوم أو شيء بالوجود، وبهذا القياس يُعلم أن نسبة ذلك الشيء إلى الوجود هل هي ينحو الضرورة أو الإمكان أو الإمتناع ـ بنحو المنفصلة الحقيقية ـ.

ومن هنا فإن المطروح هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود. وبما أن نفس النسبة معنى حرفي فستكون كيفيتها حتماً مفهوماً حرفياً وغير مستقل. وفي هذه الحالة فلم يُجعل أي واحد من المعاني المذكورة محمولاً لشيء ويقع صفة لشيء حتى يقال: إن عروضها في الذهن، أو إنّ وجودها المحمولي ليس في الخارج، لأنه في هذه الصورة لم يكن لها وجود محمولي أصلاً، ولم تكن عارضة لشيء، ولن يتّصف بها شيء أيضاً، ولكن بعد إدراكها باللحاظ الاسمي والإستقلالي يمكن أن تُجعل وصفاً لشيء، وتشكّل منها قضية يكون محمولها واقعاً، مثلاً يقال: الشجرة ممكنة في الوقت الذي كان فيه هذا الإمكان جهة للقضية لا محمولاً، و كأن يقال: الشجرة موجودة بالإمكان.

والآن بعد الحصول على الجنبة الإسمية فلم يبقَ لها معنى حرفي، كما أنها سابقاً حين كان لها جنبة حرفية لم يكن لها معنى إسمي أصلاً، ولكن بما أن معنى صيرورة الأوصاف معاني إسمية أضعف من كون الذوات معاني إسمية، لأن الوصف يعتمد على غيره الذي هو الذات، فهذا النوع من المعاني الإسمية ـ مع حفظ الإسمية لها ـ ثابتة لغيرها، وذلك الثبوت للغير يكون معنىً حرفياً، ومقصود

---

(١) المطارحات: ص ٢٥.

عظماء الفلسفة المتعالية بقولهم: وعاء عروض المعقول الثاني الفلسفي هو الذهن، ووعاء اتّصافه هو الخارج. وقولهم في شرح ذلك: أي وجوده في نفسه في الذهن، ووجوده الرابط في الخارج ليس ( أنه لا استقلالية له في الخارج لأن واقعيته واقعية رابطة) لأن المفروض هو خروجه عن رابطيته وتبدّله إلى الإسمية، والآن هو ليس رابطاً أبداً، بل هو مستقل، و هو نفسه له رابط، لا أنه بنفسه رابط في الخارج.

ويكمن بين هذين التفسيرين فرق عميق، وخلاصة هذا الفرق هو أنه ليس معنى العروض في الذهن والاتّصاف في الخارج أنها في الخارج حرف وفي الذهن اسم، بل المقصود أنه مع حفظ الإسمية سوف لن يكون حرفاً أصلاً، ولكن لأنها وصف لشيء آخر فبينها وبين الشيء الآخر الذي هو موصوف لها يوجد حرف ورابط، وذلك الحروف والرابط في الخارج، ولهذا تفترق بشكل كامل جهة القضية في هذه الحالة مع ما مضى، أي الآن حيث وقع الإمكان مثلاً محمولاً وقلنا بالنحو التالي: الشجرة ممكنة الوجود. فستكون جهة هذه القضية الضرورة لا الإمكان، أي كيفية وجود الرابط بين إمكان الوجود وبين الشجرة هو الضرورة، مع أنه إذا كان الإمكان كيفية النسبة فجهة القضية هي نفس الإمكان.

ولأنه لم يقرر تفسير المعقول الثاني الفلسفي بشكل صحيح، فإن هذا الإشكال المعضل الذي كان يرزح على عاتق المفكرين لم يرد أصلاً في كلامهم فضلاً عن بيان طريق الحل النهائي.

وخلاصة تلك الشبهة الصعبة هي أنه بما أن المعقول الثاني الفلسفي هو المفهوم الذي إذا جعل كيفية للنسبة فلا يكون عارضاً لشيء أصلاً، ولا محمولاً لشيء أصلاً، وإنما هو تابع لنفس النسبة، وفي كل ظرف وجدت فيه النسبة فكيفيتها التي هي مصداق عيني تتحقق أيضاً في هذا الظرف بشكل تبعي، ولكن إذا جُعل وصفاً لشيء فإنه يطرح بعنوان العارض والمحمول، لا بعنوان كيفية

النسبة، و بين كل عـارض وعروض يوجد هناك رابـط كما مرّ بيانه سابقـاً، والرابط تابـع للطرفين، فكيف يمكن التصـديق بأن أحد طـرفي الربط الذي هـو الموضوع والموصوف مثل الشجرة كما مرّ في المثال السابق موجود في الخارج، والطرف الآخر للربط الذي هو محمول وصفة والمذكور في المثال باسم الإمكان موجود في الذهن؟ فهل يستطيع الوجود الرابط أن يصنع الربط بين الوجود الذهني والوجود العيني؟ أي هـل يستطيع أن يـربط ربطـاً خـارجيّاً بين الشيء الـذي يستحيل تحصيلـه في الخارج وبين الشيء الموجود في الخارج فعـلاً؟ لكي يمكـن توجيـه كيفية اتّصـاف الموجود الخارجي بوصف الإمكان وأمثال ذلك من المعقولات الفلسفية الثانية.

وإنّما يتّضح تحليـل هذا الموضوع عندمـا لا يجعل ذلك المعقول الثـاني جهة للقضية، مثل معاني العلية و المعلولية والقـدم والحدوث وما شابه، والتي لا يكون شيء منها كيفية للنسبة، و من جهة أخرى هي أوصاف خارجية للأشياء الموجودة في الخارج وثبوتها لموضوعاتها من باب الهلّية المركّبة، ووجود الرابط في الهلّية المركبة الموجبة محقـق، وتمام المحذور هـو في أنه أحـد طرفي الـربط أي الموضـوع المتصف بالعلّيـة مثلاً كـان موجـوداً في الخارج، ونفس الوصـف يكون مـوجوداً في الـذهن ويتحقق الرابط بين هذين الشيئين في الخارج.

وقد ذكر المرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي هذه المشكلة مراراً وأشار إليها في ثنايـا تعليقاتـه وتأليفـاته، و ذكـر طريـق حلّها المذكـور في بعض كلمات كبير حكماء العالم الإسلامـي صدر المتألهين (قدّس سرّه) وبعد التـأكيد عليه أبرز مـا كان مخفيّاً منه، وخلاصته هي أن هذا النوع من المعاني موجود في الخارج حتماً بشكل ما، ولكن لا بنحو الوجود المعروف المصطلـح المنحصر في وجود الجوهر والعرض، بل بنحو أن وجـود الأمر الانتـزاعي عين وجـود منشأ انتـزاعه، ليتخلّـص من محذور قاعدة شيخ الإشراق التي تقول: «كل ما يلزم من وجوده في الخارج تكرر نوعه فهو

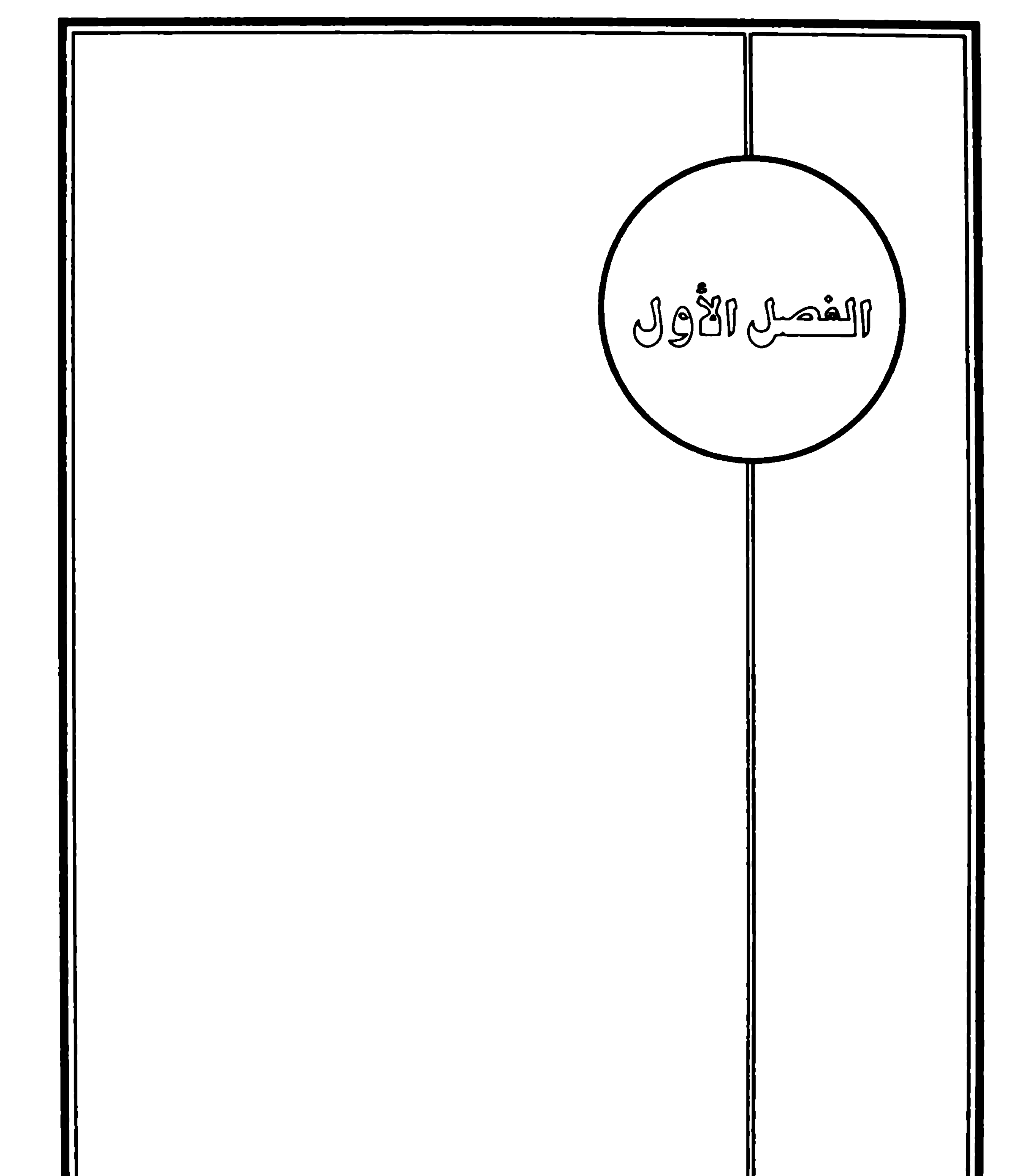
أمر اعتباري» ويكون في منأىً عن إشكال وجود الربط بدون تحقق طرفه أيضاً.

ومعنى كلام الأستاذ العلامة الطباطبائي حينما يقول: «الإمكان في الخارج موجود بوجود موضوعه» [1] ليس هو أن عروض في الذهن والاتّصاف يكون في الخارج ليكون هذان التعبيران مترادفين، بل أحدهما ناظر إلى المبنى المعروف، والآخر راجع إلى طريق الحل النهائي الذي وجده وطواه مع صدر المتألّهين، بل بإمامته. وتفصيل ذلك يقع على عاتق شرح الحكمة المتعالية.

وخاتمة هذه المقالة فاتحة كتاب الله، و آخر دعاء أهل الجنان أن الحمد لله رب العالمين.

■■■

(١) نهاية الحكمة: الفصل الأول من المرحلة الرابعة.




# الفصل الأول

## أركان ومباني المعرفة

## تعريف المعرفة:

المعرفة من المفاهيم البديهية وهي غير قابلة للتعريف. والدليل على أن المعرفة غير قابلة للتعريف هو ما قالوه من أنه نحن نعرف جميع الأشياء بالعلم، فإذا أردنا تعريف العلم بالعلم فسيكون هذا التعريف دورياً، وإذا أردنا تعريفه بغير العلم فغير العلم ليس شيئاً نستطيع أن نعرف العلم به.

إذن ما قيل في تعريف المعرفة أو العلم ليس تعريفاً حقيقياً، بل هو تعريف لفظي.

و من جملة التعاريف اللفظية المذكورة للمعرفة هو أن المعرفة عبارة عن الاطّلاع على الواقع، أو طريق العثور على الواقع.

## أركان المعرفة:

لا شك في توقّف تحقق المعرفة على أمور، وأول هذه الأمور التي يستلزم تحقق المعرفة تحققها هي: المعلوم والعالم والعلم، لأنه إذا لم يكن هناك تحقق في الخارج للواقع الذي يمكن أن يعلم، أو إذا لم يكن الفرد الذي يستطيع العلم بالواقع موجوداً، أو بالرغم من وجود وتحقق الأشياء الخارجية و وجود الإنسان في الخارج

لم يكن هناك طريق للسير في أسرار عالم الوجود، فسوف لن يكون هناك معرفة.

## منكرو المعرفة:

منكرو المعرفة هم: كل من أنكر أحد الأصول التي يبتنى عليها تحقق المعرفة... ويقسّم منكرو المعرفة إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: وهي التي تنكر أي نوع من أنواع المعرفة.

المجموعة الثانية: وهي التي تنكر المعرفة خارج حدود خاصّة.

السوفسطائيون والشكاكون من المجموعة الأولى، والماديون من المجموعة الثانية.

## السوفسطائيون:

و هم الذين ينكرون أصل الواقعية. ومن البديهي أن مَنْ ينكر أصل الواقعية سينكر الأركان الثلاثة للمعرفة، أي العلم والمعلوم والعالم ـ كما أن الذي ينكر الشيء الذي هو خارج الإنسان فهو منكر لركنين من أركان المعرفة ـ وبإنكار هذه الأركان الثلاثة أو الركنين لا يبقى طريق لتحقق المعرفة.

## الشكاكون:

و هم الذين يقبلون بواقعية الإنسان وواقعية خارج الإنسان، ولكن ينكرون الطريق الذي يوصل الإنسان إلى معرفة أسرار العالم.

## الماديون:

وهم أصحاب التفكير المادي، وتقبل هذه المجموعة الواقعية المادية خارج الإنسان، والواقعية المادية للإنسان، والطريق المؤدّي إلى معرفة هاتين الواقعيتّين.

ولكنهم قائلون في الأقسام الثلاث بالضيق والمحدودية. فهم يعتقدون بأن أصل واقعية العالم تنحصر في المادة والأمور المادية، و لذا فهم ينكرون ما هوخارج عن حدود عالم الشهادة و متعلق بعالم الغيب كالذات المقدسة لله تعالى، والقيامة، والوحي، والملائكة.

وحقيقة الإنسان عند هذه المجموعة تنحصر في هذا الجسد المادي الفاقد للروح المجردة.

ومع انحصار الوجود في الأمور الماديّة، فالعلم أيضاً ــ والذي ليس هو إلاّ حقيقة المعرفة ـ سيكون أمراً ماديّاً.

ومادية الإنسان والعالم ومادية المعرفة تستلزم مادية جميع لوازم ووسائل وأدوات المعرفة أيضاً.

## الغيب والشهادة وسعة دائرة المعرفة:

وفي مقابل السوفسطائيين والشكاكين والماديين الذي ينكرون أصل المعرفة أو يقولون بمحدوديتها توجد مجموعة ترى دائرة المعرفة أوسع من الحدود المادية.

والعالم عند هذه المجموعة قسمان: ماديّ ومجرّد، أو غيب وشهادة.

ويشمل الغيب الله تعالى والوحي والملائكة ... وتشمل الشهادة الأمور المادية المحسوسة.

والإنسان عند هذه المجموعة ـ و الذي خُلق من أجل العلم بهذه المعلومات المخلوقة ـ غير محدود بالأمور المادية فقط، بل علاوة على البعد المادي والحسّي ـ الذي يمكنه عن طريقه الحصول على نشأة الحسّ ومعرفة عالم الشهادة ـ له روح مجردة يقدر بها على معرفة المجردات.

و يقسم الذين يرون أن المعرفة غير محدودة بالحدود المادية والقائلون بسعة

ذلك بالنسبة إلى عوالم الغيب والشهادة إلى مجموعتين بالنسبة لطرق معرفة الغيب والشهادة:

*المجموعة الأولى:* وهم الذين يرون أن طرق المعرفة منحصرة بالحسّ والعقل، ويعتقدون بأن المعرفة الحسّية والتجريبية التي تحصل بالأدوات الحسّية متعلقة بعالم الشهادة، والمعرفة العقلية التي تحصل بالعقل والأدوات العقلية متعلقة بعالم الغيب.

*المجموعة الثانية:* وهم الذين لا يرون طرق معرفة الإنسان محدودة بهذين القسمين، ويقولون بوجود طريق ثالث أيضاً، بالإضافة إلى طريق الحسّ و العقل، والذي يحصل عن طريق التهذيب والتزكية. ويمكن عند هذه المجموعة الإستعانة بالطرق الثلاثة للإطّلاع على حقائق العالم ومعرفة أسراره. وهذه النظرة حول العالم والمعلوم والعلم أوسع من النظرات السابقة.

## دور المعلّم في المعرفة:

كل من يقول بأن دائرة الوجود ومعرفته غير محدودة بالحدود المادية قائل ـ إلى جانب العلل القابلة التي يمكن أن يكون لها وجود ـ بوجود علّة فاعلية لجميع المحسوسات أو المعلولات العقلية ومن جملتها المعرفة الإنسانية، وتكون هذه الأمور واقعة في طول هذه العلة. والعلل الفاعلية وعلى رأسها الله تبارك وتعالى بسبب عدم كونها في عرض معلولاتها فهي غائبة عنها.

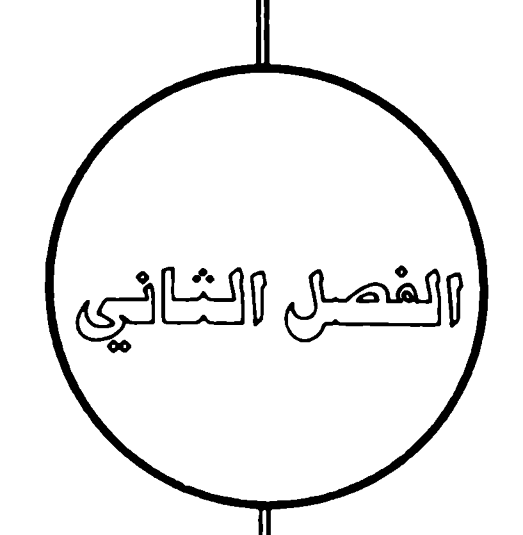
وعلى هذا ـ أي على النظرة القائلة بوجود علّة فاعلية للمعلومات الخارجية وكذلك المعرفة الإنسان ـ فإن وجود العلّة الفاعلية للمعرفة بالإضافة إلى الأركان الثلاثة الأخرى أي العالم والعلم والمعلوم ضروري، وتُذكر باسم المعلِّم.

وقد أغلق السوفسطائيون والشكاكون على أنفسهم أي نوع من أنواع

الإستدلال بسبب إنكارهم طريـق المعرفة، ولهذا ليس لهم قدرة التحقيق والجواب عن الركن الرابع للمعرفة و هو المعلّم. وأما الماديون ـ وبسبب إنكارهم للغيب من غير دليل وبرهان كالسفسطائيين ـ فقد أنكروا العلل الفاعلية، و من جملتها إنكار المعلّم الذي وجوده بعنوان العلة الفاعلية للعلم ضروري وحتمي.

و محدودية النظرة الماديّـة ـ كما أشير سابقاً ـ أوجب بالإضافـة إلى محدودية معرفـة العلم والعـالم والمعلوم أن يـروا كون جميـع وسائل وأسبـاب المعرفـة ماديـة ومحسوسة أيضـاً. وعلى هذا الأساس فلا وجـود لعلة أخرى للمعرفـة غير الوسائل والأسباب المادية و العلل القابلة والتي لا دور لها غير التمهيد والإعداد.

■■■




# مسألة المعرفة في الآيات القرآنية

### مسألة المعرفة في القرآن الكريم:

تعرّض القرآن الكـريم لمسألة المعـرفة و أركانها، أي العلم والعـالم والمعلوم، وتطرّق أيضاً لشرائط المعرفة و وسائلها وأدواتها وموانعها وحجبها.

و قـد أشير في كثير من الآيـات إلى الحقائق الخارجيـة التـي يمكن أن تقـع معلوماً للإنسان، مثل: الله سبحانه وتعالى والسموات والأرض والملائكة و الوحي والغيـب والشهادة والقيـامـة و البرزخ والديـن والدنيـاو الجنـة و النار والثـواب والعقاب.

وصرّح القـرآن الكريـم في كثير من الآيـات الأخرى بعـدم واقعية وبطـلان أوهام وخيالات عبدة الأصنام أو الأهداف التي يسعون وراءها.

ومن الموضـوعات الأخـرى التي تنـاولها القرآن الكـريم الإنسـان وارتباطـه بـالخارج، والذي يحصـل عن طـريق الحسّ و العقـل والشهود القلبـي، وكذلـك تعرّض إلى موازين المعرفة الإنسانية.

وذكر القـرآن الكريـم بالإضـافة إلى التصديـق بأركـان المعرفـة، أي المعلوم والعالم والعلـم والمعلم، أنها مـن الله سبحانـه بصفته الخالـق لها. وكذلـك بعنوان

المعلم وواهب التعليم، والذي بتدبيره الربوبي يؤمّن الإرتباط بين العالم والعلم.

وتعتبر الأمور المذكورة مع بعض المسائل الاخرى من أصول المباحث القرآنية في المعرفة التي تُطرح أولاً في عدّة فصول، ثمّ نبرهن في مطاوي البحث التفصيلي على إبطال آراء المنكرين.

### ـ *الركن الأول (المعلوم) في القرآن الكريم:*

الركن الأول الذي تتكىء عليه المعرفة هو وجود المعلوم، والسوفسطائيون من بين منكري المعرفة قد أنكروا المعلوم من خلال إنكارهم لأهل الواقع، وأمّا الماديون فعلى الرغم من عدم إنكارهم أصل المعلوم، ولكنهم أنكروا المعلومات غير المادية.

### خلوّ القرآن الكريم من البحث حول أصل الواقع:

على الرغم من وجود بحوث مفصّلة في القرآن الكريم عن بعض الأركان والمسائل المرتبطة بالمعرفة، ولكنّه لم يبحث أصل وجود المعلوم من جهة كونه متحقّقاً وموجوداً، وبعبارة اخرى فإن أصل وجود العالم الخارجي والعالم المرادف لنفي السفسطة مسلّم في القرآن الكريم ــ وبطلان السفسطة وثبوت الواقع الخارجي من أول البديهيات، إذ إنه لا طريق للشكّ فيه، بل أكثر من ذلك على فرض الشك فيه لا يبقى طريق لإثباته.

وأشار المرحوم الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في الشفاء إلى انسداد طريق الفكر والإستدلال لكل من ينكر أصل الواقعية ملفتاً إلى أن الطريق الوحيد للتعاطي مع السوفسطائيين هو إيلامهم والتأثير فيهم.

وجميع الأبحاث التي وردت في القرآن الكريم حول العالم الخارجي هي في

تحليل أوصـاف العالم، من قبيـل أنّ هذا العـالم منظّم أو أنّ لهذا العالم هـدفاً أو أنّ العالم علامة وآية الحق.

## الوجود والعدم وعناوين الحق والباطل في الكتب السماوية:

الملاحظة التي يجب الإلتفات إليها هي أنّ ما هو محقق في العالم يُطلق عليه في الكتب الفلسفية والعقلية اسـم الوجود والموجود، وما لا تحقق لـه يُسمّى العدم والمعدوم، و أمّا في الكتب السماويـة و في القرآن الكريم فيُسمّى ما هـو موجود في العالم حقّاً، وما ليس بموجود باطلاً.

إذن فالحق عبارة عـن الأمر الثابت الموجـود والواقعي، والباطـل عبارة عن الأمر المعدوم وغير الواقعي. وللحق أقسام، أحدها الحق الصرف والمطلق، والآخر المقيد والمحدود.

وقد نسب القرآن الكريم في موردين الحق المحض والمطلق إلى الله سبحانه. الأول في الآية (٦٢) من سورة الحج في قـوله تعالى: ﴿ **ذلك بـأنّ الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل** ﴾ والآخر في الآية (٣٠) من سورة لقمان حيث يقول سبحانه: ﴿ **ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل** ﴾ والاختلاف بين هاتين الآيتين هو في الضمير «هو» حـيث جـاء في القسم الأخير من الآية الأولى: ﴿ **مـا يدعـون من دونه هـو الباطل** ﴾ وورد في القـسم الأخيـر مـن الآيـة الثانـية: ﴿ **ما يدعون من دونه الباطل** ﴾. وقد استعمل ضمير الفصل «هـو» بشكل متساوٍ في القسم الأول مـن الآيتين الشريفتين؛ وهذا الضمير مع كون الخبر معـرفة (محلّى بـالألف والـلام) يفيـد الحصر، فيكون معنـى الآيـة: أن ما هـو حـق مختصّ بـالله سبحانه، وما هو غيره باطل.

و أمّا الحقـوق المقيّدة، مثل ما جاء على نحو عبارة: «**أنّ الجنـة حق وأنّ النار**

حق»[1] فتستند جميعها إلى الحق المطلق والمحض. ولكل واحد من الحقوق المقيدة حظّ من الواقعية والحقيقة المطلقة، وهي إراءة الحق المطلق، وكونه علامة و آية بالنسبة إليه، أي أن كل شيء آخر غير الله سبحانه والذي له حظّ من الوجود فحظّه أنّه يكون علامة له.

## خلوّ القرآن الكريم من البحث حول أصل الذات المقدسة لله تعالى:

و كما أن القرآن الكريم لم يتعرض بشكل مفصل إلى أصل العالم الخارجي، فكذلك اعتبر أن أصل الذات المقدسة لله تعالى أيضاً ـ و التي هي حق محض ومطلق ـ أمر مسلّم ومفروغ عنه. وجميع الأبحاث التي طُرحت في القرآن الكريم حول الله سبحانه إنّما هي حول الأسماء الحسنى والصفات العليا، مثل أنه تعالى أحد، صمد، حيّ، سميع، عليم، ظاهر، باطن، فاطر، خالق، مبدىء، معيد، ناظم، مدبّر، مدير.

## الأسماء و الآيات الإلهية في آيات القرآن الكريم:

تشكّل أسماء و صفات الله سبحانه مدار البحوث القرآنية، و كذلك يشكل العالم في جميع مدارجه الملكية والملكوتية عنوان آيات وعلامات ربّ العالمين.

و نشير كأنموذج إلى بعض الآيات حول أسماء وصفات الله سبحانه وحول بداية الخلق ونهايته، وكذلك حول حصول الوحي والرسالة، و الأنبياء والملائكة، و الأمور الحقيقية أو الإعتبارية الاخرى المرتبطة بالحياة الدنيوية أو الأخروية للإنسان.

---

(١) دعاء العديلة.

## سورة التوحيد وإخلاص الوجود لله سبحانه:

من جملة الآيات النازلة حول صفات الله سبحانه آيات سورة التوحيد أو الإخلاص: ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم * قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد**﴾.

وليست تسميةهذه السورة الشريفة بالإخلاص من جهة الإخلاص العلمي المرتبط بالأعمال التجارية والمسائل العبادية من الحكمة العملية، لأن جميع آيات هذه السورة الشريفة في باب الحكمة النظرية، بل الإخلاص هنا بمعنى إخلاص الوجود لله تعالى، وهذا المعنى من الإخلاص هو نفس ذلك المعنى الرفيع الذي للخطبة المعروفة لأمير المؤمنين (عليه السلام) حين يقول: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[1] ناظرة إليه.

والقسم الآخر من آيات سورة التوحيد هو في مقام نفي الشريك عن الله سبحانه. وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تنفي الشريك عن الله سبحانه بصراحة كاملة، و من جملتها هذه الآية الشريفة: ﴿ **إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين** ﴾[2].

## خلق العالم وابتداؤه وانتهاؤه في الأيات القرآنية:

صرّح القرآن الكريم في الآية (٧٣) من سورة الأنعام بأن المبدأ هو الله تعالى، كما ذكر بالإضافة إلى ذلك بعض الأصول الإسلامية الأخرى قال تعالى: ﴿**وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله**

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٦٢.

**الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير ﴾.**

واستناد الخلق إلى الحق أي استناد الخلق على أساس الحق إلى الله تبارك وتعالى، والذي قد جاء في الجملة الأولى من الآية أعلاه، بالإضافة إلى بيانه كون الله سبحانه هو المبدأ، فهو مُشعر بالمعاد أيضاً، لأن كل موجود بالحق هو موجود هادف، باعتبار أن الموجود غير الهادف عبث. ولهذا فإنّ بعضاً آخر من آيات القرآن المجيد قد قام بإثبات المعاد من خلال نفي العبث في الخلق كقوله تعالى: **﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ﴾.**

وبناءً على هذا فإنّ القسم الأول من الآية المذكورة من سورة الأنعام قد أشار إلى الأصل الثاني أيضاً، الذي هو عبارة عن خلق السموات والأرض وكونه آية و علامة.

وفي تكملة الآية تصريح بالمعاد، حيث يقول سيصل ذلك اليوم الذي يطوي الله فيه بساط السموات والأرض ويُقيم القيامة.

وأمّا علم الغيب والشهادة الذي أسند إلى الله سبحانه في ذيل الآية، فهو علامة على أن عالم الخلقة يقسم إلى قسمين: الغيب، و الشهادة. وتقسيم العالم إلى قسمي الغيب والشهادة كما سيأتي في الأبحاث القادمة موجب لتقسيم العلم، وكذلك تقسيم الأسباب والوسائل والشرائط و الموانع للعلم.

وكذلك فإن الآية الخامسة من سورة يونس ناظرة أيضاً إلى الأصول التي كانت ملحوظة في الآية المذكورة من سورة الأنعام: **﴿ هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلاّ بالحق يفصّل الآيات لقومٍ يعلمون ﴾.**

وذلك لأن الكلام في هذه الآية في أن الله خلق السموات والأرض التي هي

آيات إلهيّة بالحق، أي خلقها على أساس نظام وهدف، إذن للسموات والأرض التي هي مخلوقة لله سبحانه هدف ومقصد.

## طريق العقل وهداية الوحي في الآيات القرآنية:

وردت في القرآن الكريم عدّة آيات حول الوحي والنبوّة و الهداية السماوية، و من جملتها الآيتان (٤٦١ ـ ١٦٥) من سورة النساء حيث يقول سبحانه: ﴿**رسلاً قد قصصناهم عليك ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلّم الله موسى تكليماً * ورسلاً مبشّرين ومنذرين لئلاّ يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً**﴾.

وهذه الآيات غير مختصة بموسى الكليم، وهي في مورد النبوة العامّة ووظيفة التبشير والإنذار، لأنه يقول: لو لم يرسل اللهالأنبياء لكانت الناس تحتج على الله، ولكن بإرسال الأنبياء تتم حجة الله على الناس.

وهذه الآيات كما يتّضح في أبحاث النبوة العامّة فإنّها تدلّ بشكل جيد على لزوم العقل لهداية الناس، كما تدلّ أيضاً على عدم كفاية العقل للهداية والحاجة إلى الوحي. لأنه وإن لم تكن عبارة «لئلاّ يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» واجدة للمفهوم ولكنها في مقام الإستدلال والتحديد مُشعرة بهذا المعنى: إنه إذا لم يكن من وحي فإن البشر يستطيعون الإحتجاج يوم القيامة على الله بأنك طلبت منا تكليفاً من دون إرسال وحي أو رسول. إذن العقل البشري قادر على فهم الإستدلال على هذا المعنى، وهو أنه بدون الوحي لا يستطيع أن يصل إلى مقصده، كما ورد في الآية (١٣٤) من سورة طه أيضاً بيان شبيه بما تقدم [إذ يقول تعالى]: ﴿**و لو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى**﴾ أي أننا أرسلنا أنبياء لقيادة البشرية حتى

لا يقولوا يوم القيامة لماذا تركتنا من غير قائد لنسقط في مهاوي الخزي والذلّة.

و تدلّ هـذه الآية أيضـاً على أن العقل مـع كونـه ضروريّاً لا يكفـي لهداية الإنسان. إذن فالنبوة العامة والهداية الإلهية والإرشاد السماوي أمر حقيقي ومسلّم.

و أدقّ تعبير في هذا الموضـوع هو مـا جاء في سـورة البينة: **﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكّين حتى تأتيهم البينة * رسولٌ من الله يتلوا صحفاً مطهرة﴾**[١].

و المعنى: لم يترك الوحي الناس أبداً وهو لا ينفكّ عنهم. إذن فالوحي حق، كما أن الجنة و النار حق أيضـاً. وليس الحق في هذه العبارة ـ و كما مرّ سـابقاً ـ من الأمور الإعتباريـة المرتبطة بالحكمة العمليّة، بـل هو أمر واقعي، وبمعنـى الثابت المرادف للوجود.

## النظام الداخلي لعناصر الخلقة في لسان الآيات:

بالإضافة إلى الآيات التي وردت حول الوجود والعدم والمبدأ و المعاد والحد الفـاصل بينهما، فقـد وردت آيات أخـرى في باب النظـام والعلاقـات الداخليـة لأجزاء تلك الموضوعات، ومن جملة تلك الآيات ما جاء في أول سورة تبارك:

**﴿تبارك الـذي بيده الملـك وهو على كـل شيء قديـر * الذي خلـق الموت والحيـاة ليبلوكـم أيكم أحسـن عملاً و هـو العزيـز الغفور * الـذي خلق سبـع سموات طبـاقاً ما تـرى في خلق الرحمن مـن تفاوت فـارجع البصر هل تـرى مـن فطور * ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾**[٢].

---

(١) سورة البينة، الآيتان: ١ ـ ٢.

(٢) سورة تبارك، الآيات: ١ ـ ٤.

«التفاوت» عبارة عن عدم انسجام حلقات السلسلة المسبب عن ضياع بعضها المانع من الوصول إلى الهدف. يقول في الآية الشريفة: لا يوجد أي اختلاف فيما خلقه الله تعالى، أي أنه لا شيء يغيب عن محلّة أو يتخلّف عن موضعه. إذن في هذا النظام العام والمترابط لعالم الوجود ليس لسان الملائكة الوحيد الذي يقول: ﴿ما منّا إلاّ وله مقام معلوم﴾[1] بل لسان الجميع الذي ينطق بأن كل واحد منّا له مقام معلوم ومعيّن. فالذي يحكم في العالم هو النظام، ولا يرد أي خلل على هذا المدّعى بتكرار النظر وإرجاعه في عالم الطبيعة. أي لو أعيد النظر مرات عديدة فلا يمكن مشاهدة أية حالة من عدم النظام في العالم أبداً، وتعبير ﴿ثم ارجع البصر كرتين﴾ ليس بمعنى أ نه إذا أعاد النظر مرّة ثانية فإنه لا يرى فطوراً في الخلقة، بل مقصوده من إرجاع البصر كرّتين كل رجوع سوى الرجوع الأول.

وقد استعملت عبارة « المرة الثانية» في موارد اخرى في هذا الإستعمال أيضاً نظير المراد بالثاني في المعقول الثاني أو المادة الثانية؛ لأن معنى المعقول الثاني ما ليس بأول، ويشمل المعقول الخامس والسادس وأمثال ذلك، كما أن المادّة الثانية بمعنى ما ليس بأولى ويشمل المادة الخامسة و السادسة.

## تدبير النظام وكيفية وساطة الملائكة:

بالإضافة إلى تصريح القرآن الكريم بوجود نظام الخلق، ذكر أيضاً مدبّرات النظام باسم الملائكة. ومن جملة الآيات التي ذكر فيها اسم الملائكة الآيات (٣٠ ـ ٣٣) من سورة البقرة، حيث تبدأ بكلام الملائكة ومشاورتهم مع الله تعالى، وتنتهي إلى مسألة تعليمهم الأسماء بواسطة الإنسان الكامل.

(١) سورة الصافات، الآية: ١٦٤.

**﴿إذ قال ربك للملائكـة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعـل فيها مَنْ يفسد فيها ويسفك الـدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لـك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلّـم آدم الأسماء كلّها ثم عرضهـم على الملائكة فقال أنبئـوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قـال يا آدم أنبئهم بـأسمائهم فلما أنبأهم بـأسمائهم قال ألم أقـل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾.**

وجـاء في الآية (٢٦) وما بعدهـا مـن ســورة الأنبـياء عن الملائكة هكذا: **﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عبادٌ مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾**، أي أن الله سبحانـه لم يتخذ ولـداً، وهؤلاء الملائكـة عباد مخلصـون لله ومحلّ لتكريمه.

**وفي هذه الآية أمور:**

**الأول:** ببيان العبودية نُفي الإستقلال في وجود الملائكة.

**الثاني:** نفي سبقهم وتقدمهم على وصول الأمر الإلهي.

**الثالث:** لا يتباطئون أو يتأخرون في تنفيذ الأوامر الواصلة إليهم.

و مـع بيان هـذه الصفات الثـلاثة ــ نفي الإستقـلال، سلب العصيـان في الإفراط والتفريط ـ تؤمّن عبودية وعصمة الملائكة أيضاً.

إذن مع أن الملائكة مدبّرات نظام الخلقة، ولكن سلسلة النظم بسبب عدم استقلالها في أي شأن مـن الشؤون وطاعتها وانقيـادها في جميع الأمور هـي بيد الله العليم. وهذا في الواقع الحد الفاصل بين الفكر المادي و الفكر الإلهي، لأن المادي مضطر لقبول النظـم أيضاً، وإلاّ على فرض القول بالمصادفـة والإتفاق لايستطيع أحد التفكير بكشف المسائل والقوانين العلمية. و لكن المادي يوكل مسألة النظم

إلى المادة و الطبيعة، و أمّا الإلهي فهو من خلال كونه لا يرى النظم منحصراً في عالم الملك، بل يشمل عالم الملكوت أيضاً، فهو يعتقد أن يد الله مبسوطة في جميع مراحل ومراتب هذه السلسلة ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ ويُرى تدبيره حاضراً و ناظراً في كل مكان.

وجاء في الآية (٥٦) من سورة هود في هذا المورد قوله تعالى: ﴿**إني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابّة إلاّ هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم**﴾.

يقول في المقدمة الأولى من هذه الآية: لا توجد دابة إلاّ و زمامها بيد الله تعالى، ثم يقول في المقدمة الثانية: فعل الله على صراط مستقيم، وعلى أساس مقصد وهدف معيّن، ويُستنبط من هاتين المقدمتين أنه لا يوجد أي متحرك إلاّ وحركته على صراط مستقيم، وعلى أساس نظام وهدف مشخّص. و إذا اعترض أحياناً على الكافرين والمنافقين، وقيل عنهم إنهم ليسوا على الصراط المستقيم: ﴿**إن هم إلاّ كالأنعام بل هم أضل سبيلاً**﴾[1].

**فالجواب**: إن ضلال الكفار والمنافقين إنّما هو بالقياس إلى الكمال الخاص الإنساني لا بالنسبة إلى الهدف الحيواني و الكمال البهيمي. و إلا ففي نظام التكوين ليس هناك من موجود ضال. إذ إن كل بهيمة أو حيوان مفترس يطوي طريقه المنظم. والكافر أو المنافق عندما يصبح بهيمة أو حيواناً مفترساً و إن كان بالقياس للناس الصالحين ضالاً لكن يكون بالنسبة للفصل الأخير ولصورته النوعية التي هيأها مستقيماً وليس فيه أي اعوجاج.

آية سورة هود إنما كانت تتكفل بيان أن زمام موجودات نشأةالطبيعة وعالم الملك بيد الله تعالى، وأما تولي زمام موجودات عالم الملكوت فتبينه الآية ٨٨ من

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.

سورة المؤمنون. إذ يقول تعالى: ﴿قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون﴾[١].

## النظام الثنائي للملك والملكوت ( الغيب والشهادة). والزمام الواحد لهما:

إن عالم الطبيعة الذي هو عالم التغييرو الحركـة، هو مظهر الصفات الجمالية لله، و يشمل عـلاقات الأشياء مع بعضهـا الآخر، كالعلاقـة بين المادة و الصورة، الجنس والفصل، القوة و الفعل، و أمثالها. أما عالم الملكوت، فهو مظهر الصفات الجلالية لله سبحانه، حيث تتميز الأشياء بالنزاهة عن الإرتباط بالطبيعة، ويتحقق فقط بالإرتباط بالعلة الفاعلية و الربط بالله تعالى.

وقد اعتبرت الآيـات القرآنيـة، أن زمام الملـك والملكوت، المرادف للغيـب والشهادة، هو في يد الله سبحانه، وصرحت بذلك في موضع كثيرة، منها:

﴿تبارك الذي بيده الملك﴾[٢].

﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾[٣].

## بيان المسائل الدنيوية و الأمور الإعتبارية في القرآن الكريم:

طـرح القرآن الكـريـم، المسائل الـدنيـويـة، سواء العـلاقـات الفرديـة أو الإجتماعيـة للأشخـاص، كالملكيـة والرئاسـة و المرؤوسية، أو الأوامـر والنواهـي الإعتبارية، فقال:

﴿اعلمـوا أنما الحيوة الـدنيـا لعب ولهو وزينـة و تفاخـر بينكـم وتكاثـر في

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٨٨. (٢) سورة الملك، الآية: ١.

(٣) سورة يس، الآية: ٨٣.

**الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾**[١].

ينبغي الإلتفات إلى أن الدنيا غير الحقائق الطبيعية والمادية التي يكون بحثها في مجال الحكمة النظرية بل هي تشمل العناوية الإعتبارية. وكمثال على ذلك ما يقال من أن هذا المتاع لي أو التفاخر باللباس الفلاني أو التكاثر بما يراه مالاً أو التزيّن بما يسمى زينة فهذا كله من الأمور الإعتبارية.

وقول الإمام أمير المؤمنين *(عليه السلام)* وهو يزرع، بأنه طلّق الدنيا ثلاثاً، لا يعني ترك الأرض والإرواء و الزراعة، بل المراد الإنفصال عن تلك العناوين الخمسة، التي يصاب بها الإنسان في مختلف مراحل الحياة، من الطفولة حتى الشيخوخة.

وبالإضافة إلى بيان القرآن الكريم للحياة الدنيا بعناوين خمسة هي: اللعب، اللهو، الزينة، التفاخر والتكاثر في الأموال والأولاد، فقد طرح مباشرة جملة أمور اعتبارية ووصفها جزءً من الشريعة، نظير ما هو موجود في المعاملات، مثل الإجارة، الصلح، المضاربة وأمثالها.

### *- الركن الثاني والثالث للمعرفة (العالم والعلم) في القرآن الكريم:*

خلق الله الإنسان والملائكة من أجل معرفة العالم. ولا كلام في أن الإنسان موجود، وقد وردت الآيات وافرة في باب خلق الإنسان. وأهم ما في المقام الثالث للبحث، هو البحث في قدرة الإنسان على معرفة العالم.

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٠.

## بداهة المعرفة و العلم:

لا يمكـن الشك في وجـود العلم والمعـرفة، إذ إن الشـك والترديد في ذلـك يساوي السفسطة ويحول دون كل ألوان البحث والإستدلال. إذن، معرفة الإنسان أمر بديهي، مثلما أن أصل المعلوم والعالم مسألة بديهية.

## العلم والمعرفة البديهية:

إن دور المعرفة والعلم، هو تمييز الحق من الباطل، لأن ليس كل ما في الكون واضح الرشد، وليس كل ما ليس له وجود بيّن الغي. وبعبارة أخرى، إن وجود كل موجود وعدم كل معدوم ليس أمراً بديهياً، وإلاّ لما وقع خطأ والتباس أبداً.

وتبين الآية ١٧ من سـورة الرعد تمثيلاً جميلاً بشأن اختـلاط الحق والباطل، والذي يؤدي إلى الخطأ بينهما إذا تقول:

**﴿أنزل من السماء ماء فسـالت أودية بقدرها فاحتمل السيـل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال﴾.**

الحق كمثل الماء و الباطل كـالزبد، وأحياناً يشتبه نفس الماء بالـزبد، ولرفع الخطأ يجب وجود معـرفة و علم بديهي معصـوم من الخطأ، أما إذا كـان العلم هو الآخر مبتلى بالإمتزاج والخطأ، فلا يبقى هناك أي طريق لتمييز الحق من الباطل.

وهذا العلم المعصوم الذي هو ميزان للأخطاء، هو البديهي الأولي، إذا كان من باطـن الإنسان، وإذا كان من الخارج، فهـو من الوحي، وينسجـم مع القسم الأول.

## الآيات القرآنية بشأن علم الإنسان ومعرفته:

تقسم الآيات القرآنية التي تدل على تحقق العلم والمعرفة الإنسانية، بحسب كيفية دلالتها، إلى عدة أقسام:

**القسم الأول: الحث على التعلم:**

هناك آيات كثيرة تحث الإنسان على تعلم العلم.

**القسم الثاني: توبيخ المتهاونين:**

وثمة آيات توبخ الذين لا يقطعون طريق معرفة الملك والملكوت، ويتهاونون في التحرك نحوهما، كما في قوله تعالى: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض**﴾[١]. يتضح من هذين القسمين من الآيات جيداً، أن العلم له واقعية، و أن بالإمكان معرفة العالم، إذ لو كان طريق المعرفة مغلقاً لما كان هناك معنى للحض على المعرفة والتوبيخ على تركها.

**القسم الثالث: تعظيم العلماء:**

وتوجد آيات تعرّف الذين سلكوا طريق المعرفة وأصبحت لديهم مقامات رفيعة. ولقد ذكر القرآن الكريم هذه الجماعة بتعظيم وعرّفها وشرح عملها، وأوضح أسباب نجاحها ونمط سلوكها وتصرفها، وكذلك العراقيل والحجب التي تعترض طريقها.

قال تعالى في تكريم هذه الجماعة: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾[٢].

وقال في وصف مقاماتهم: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[٣].

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥. (٢) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١١.

وتـدل كل الآيـات التـي وردت في تعظيم ورفـع العلماء على وجـود طريـق للمعرفة و المعارف.

**القسم الرابع؛ ذم التقليد:**

وهناك قسم آخر من الآيات القرآنيـة، وهي من أهم الآيات في هذا الباب. و قـد وردت مباشرة في ذم التقليـد وتكريـم العلم وتبيين إنسـانية الإنسـان، على أساس وعية و معرفته.

ولقد جعـل القرآن الكـريم، أساس الحيـاة الفرديـة والإجتماعية لـلإنسان، قـائمة على المعـرفة و الـوعي، ورفـض التقليد، إلا في بعـض الفروع المرتكـزة على التحقيق والمعرفة، أي أن باستطاعة الإنسان الرجوع إلى شخص قادر على التحقيق والمعرفة في الفروع التي لا يقدر هو معرفتها فقط، وعلى هذا فأنّ الشخص مكلف بالتحقيق في باب التقليد، كذلك.

وبشأن الذين بنوا حياتهم على أساس التقليد، يقول تعالى:

**﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير ﴾**[١].

وهكذا تتعرض تلك المجموعة من النـاس، التي تتّبع وتقلد الشياطين، من دون معرفـة و وعي، إلى الضلال والعذاب الإلهي. وقـد ذكرت هذه الجماعـة بصفة (ومن الناس)، بينما يذكر الناس الحكماء والعقلاء، في التعبيرات القرآنية بأوصاف من قبيل: العاقل، المؤمن، الولي.

وجـاء في آية أخـرى، بصدد القـادة والمتبوعين الـذين يستقطبـون تابعيهـم

---

(١) سورة الحج، الآيتان: ٣ و ٤.

المقلدين، على أساس التقليد وليس على أساس المعرفة:

﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾[١].

وقال تعالى في الآية اللاحقة، بشأن هذه الجماعة:

﴿ ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق ﴾[٢].

و(العطف) هو صدر الإنسان، وعبارة (ثاني عطفه)، أي أن هذا الشخص قد نكس رأسه على صدره، كناية عن أنه يعتزم الركض والذهاب، ورأسه منكوس، من دون أن ينوي رؤية الطريق، لأن الذي يعتزم العدْوَ في الطريق يسير مرفوع الرأس.

وذكر سبب هذا الشكل من السير بقوله: ﴿ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي و نذيقه يوم القيامة عذاب الحريق ﴾.

وعلى هذا، فإن المتبوع مكلف، من منظار القرآن الكريم أن يقوم بالقيادة على أساس المعرفة والتحقيق، والتابع مكلف أيضاً أن يكون محققاً في تبعيته وتقليده.

وقد ذكر تعالى في سورة الإسراء أن على المرجع والمقلّد، أي التابع والمتبوع، كليهما، إقامة مرجعيتهم وتقليدهم وتابعيتهم ومتبوعيتهم على أساس وتحقيق، وذلك بعنوان جامع لكليهما، فقال: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾[٣].

---

(١) سورة الحج، الآية: ٨.

(٢) سورة الحج، الآية: ٩.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

أي لا تتبع من دون تحقيق ومعرفة في أي مـن شؤونك الفردية و الإجتماعية، لأن جوارحك وجوانحك الإدراكية و التحريكية مسؤولة في محضر الله.

و يتضح مما تقدم، أن الإنسان موظف، مـن المنظار القرآني، في جميع شؤونه وارتباطاته، سواء ارتباطه مع نفسه، أو ارتباطه مع البيئة، ومع الأمة الإسلامية، أن لا يسير في طريق من دون تحقيق وعلم، وليس ثمة فرق هنا بين المرجع والمقلّد.

إن التأكيد على لـزوم اكتساب العلم، وذم التقليد من دون علـم، هو بنفسه دليل آخر على وجود طريق للمعرفة، من وجهة نظر القرآن الكريم.

**القسم الخامس؛ تكريم العلم:**

ذكر القرآن الكريم، العلم واليقين، بوصفهما أفضل أهداف الخلق، في حين ذكرت العبادة كهدف متوسط، حيث قال في سورة الذاريات:

**﴿و ما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾**[١].

وقال في سورة الحجر:

**﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾**[٢].

وبهذا فإن العبادة رغم أنها هدف، لكنهـا هدف وسط، أما الهدف الأسمى، فهو اليقين، أي المعرفة المصانة من الخطأ والتغير.

وقد ذُكر العلم بوصفه هدفاً لخلق العالم كله، وذلك في آية أُخرى من القرآن الكريم: **﴿الله الذي خلـق سبع سمـوات ومن الأرض مثلهـن يتنزل الأمـر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾**[٣].

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٦٥. (٢) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ١٢.

و تدل هذه الآيات، التي تعتبر العلم أسمي هدف للخلق، على وجود طُرق للمعرفة.

## ـ الركن الرابع (معرفة المعلّم) في القرآن الكريم:

كما يبحث العلماء الماديون بشكل أفقي في العلوم التجريبية، كالبحث في حالة التربة الفلانية قبل عدة قرون، و كيف هي الآن، و كيف ستصبح في القرون القادمة. فهم يكتفون بشأن المعرفة بالمباحث الأفقية، كذلك، مثل سائر العلوم التجريبية، و لا يطرحون أبداً الشكل العمودي لذلك، وهو البحث حول المعلم الحقيقي لها.

أما القرآن الكريم، فهو حين يشرح الأبعاد المختلفة للمعرفة يذكر معلمها أيضاً. ففي سورة الرّحمن، أوضح الأساس العام للتعليم الإلهي، بقوله:

**﴿ الرَّحمن * علم القرآن * خلق الإنسان * علّمه البيان ﴾**(١).

وقال تعالى في سورة البقرة، حول تعليم الأسماء كلها:

**﴿ وعلم آدم الأسماء كلّها ﴾**(٢).

وأشار في تلك السورة، عند شرح لزوم الكتابة في البيع والشراء، إلى معلم هذا الفن، بعد طرح أصغر المسائل في حياة الإنسان، فقال:

**﴿ ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه الله ﴾**(٣).

فلا ينبغي أن يأبى الكتابة التي علمه إياها الله، كما أنه لا ينبغي أن يمتنع

---

(١) سورة الرحمن، الآيات: ٢ ـ ٥. (٢) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

عن كيفية الكتـابة التي هي رعايـة الأمانة و حفظ الحقوق كما علمـه الله ذلك من طريق التشريع.

وفي سورة المائدة، قال عند بيان مسألة تعليم حيوانات الصيد:

﴿وما علّمتم من الجوارح مكلّبين تعلمونهن مما علّمكم الله﴾[١].

وقال، في سورة الأنبياء بشأن تعليم فن صناعة الدرع:

﴿وعلّمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون﴾[٢].

وذكر في سورة سبأ مسألة تليين الحديد في يد داود (عليه السلام):

﴿ولقد آتينا داود فضلاً يا جبال أوّبي معه والطير وألنّا له الحديد﴾[٣].

والكلام في هذه الآية، ليس عن التعليـم، فالله‌تعالى لا يقول إنه علّمه تليين الحديد، بل يقول ﴿ألنّا له الحديد﴾. والسبب في ذلك هو أن هذه الأمور، رغم أنها علـم، لكنها ليسـت من ضروب العلـوم الحصوليـة، التي تُعلـم بالنقـل الذهنـي المتعارف، بل هي من سنخ علم الأنبياء، وهـو علم حضوري، لا ينال عن طريق الفكر، و إنما عن طريق الذكر والشكر وتنزيه وتهذيب النفس.

إنّ القرآن الكريم ليس كتاباً علمياً صرفاً، بل هو كتاب هداية:

﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾[٤].

لهذا لا يكتفي بـالطرح العلمي للمسائل، بـل يعرّف المعلم، وطـرق ارتباط

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٨٠.

(٣) سورة سبأ، الآية: ١٠.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٩.

العالم بالمعلم، ويحث على حفظ هذا الإرتباط بمواعظه وأوامره.

و قد ذكرت آيات كثيرة، التهذيب والتزكية و التقوى، بوصفها عوامل لهذا الإرتباط، ومن ذلك ما جاء في الآية الكريمة الآتية:

﴿و اتقوا الله ويعلّمكم الله ﴾[1].

أي أن تسعوا إلى تعلّم العلم الذي يزدهر أكثر مع الكهولة و الموت، وذلك عن طريق التقوى وتعزيز ارتباطكم بالمعلم الحقيقي، وهو الله سبحانه، بدلاً من أن تمضوا عمراً و تنقضي أربعون أو خمسون سنة من الدراسة التي لا يستفاد منها في مجال الفكر والرأي أكثر من ٨ أو ١٠ سنوات، حيث تفقدون بعد ذلك كل ما اكتسبتموه، حين الدخول في مرحلة الشيخوخة حتى يصل بكم الحال إلى العجز عن قراءة عبارة بسيطة.

## درجات العلم والعالم:

المعلوم، بنظر القرآن الكريم ذو شؤون ودرجات كثيرة، لذا تكون للعلم درجات وكذلك للعلماء تبعاً للإدراك الذي لديهم عن معلومهم، مثل علم معرفة المبدء، معرفة المعاد، معرفة الملائكة، معرفة النبوة والعصمة ومعرفة الطبيعة.

و يؤثر تقسيم العلوم، في سلوك الطريق و إعداد آلات ووسائل العلوم وكيفية الإستفادة منها، وكذلك في تقسيم شروط وعقبات العلوم، حيث إن هناك اسباباً وشروطاً خاصة يتطلبها العلم بعالم الطبيعة أو العلم بعالم المثال أو العلم بالمجردات التامة، والتي لها عراقيل وحُجُب تختص بها.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

**طرق المعرفة:**

ورد في القرآن الكـريم ذكر طـرق مختلفة لمعرفـة الحقيقة، ومن الآيـات التي تُشعر بمختلف طرق المعرفة، قوله تعالى في سورة الحج:

﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾[١].

ففي الآية الكريمة ذم للمتبوعين الذين يجادلون في الله من دون وعي، وبيان لطرق المعرفة، حيث تذكر أن هؤلاء لم يسلكـوا طريق العقل ولا أن طريق العرفان مفتوح لهم كما لم يستعينوا بالوحي الذي هو الكتاب المنير.

وتفصيل هـذه الآية الكـريمة لطـرق المعرفـة دلالة على وجـود أربعة طـرق للمعرفة:

**الطريق الأول:** طريق الحس، و هو مفتوح للجميع.

**الطريق الثاني:** طريق العقل، الذي يستطيع الخواص سلوكه.

**الطريق الثالث:** طريق التهذيب والتزكية، المفتوح للعارفين.

**الطريق الرابع:** طريق الكتاب المنير وطريق الوحي، الذي يختص بالأنبياء.

و سوف نبين هذه الطرق بشكل تفصيلي في المباحث القادمة، ونوضح عدم وجود تباين جوهري بين الطريق الثالث والطريق الرابع، ما عدا أن الطريق الرابع مقرون بـالعصمة و مصـان من السهـو والنسيان والخطـأ وما شـابه، ومـن ناحيـة أخـرى فيه حصـول اطلاع على المعارف التشريعية علاوة على المعـارف التكوينية الغيبية.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

**وسائل المعرفة:**

في القرآن الكـريم إشارة في عـدة مواضع إلى بعـض وسائل المعرفـة، و من ذلك مـا جاء في إحـدى آيات سـورة الإسراء، التي أثنـاء بيانها وظيفـة ومسئوليـة الإنسان، تذكر حول هذه الوسيلة:

**﴿ولا تقف ما ليـس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كـل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾**[١].

إن السمع والبصر، نموذجان من أدوات المعـرفة، و هما من المجاري الأولية لإدراك الإنسان، واختصاص ذكـرهما في الآية هو من بـاب أن سعة معرفة هـذين الحسّين، أكثر مـن سائر الحواس، أمـا الفؤاد فهـو نفس وحقيقـة الإنسان ومـركز تصديق وتشخيص الحق والباطل.

و في المواضـع الأخرى التـي تحدث القـرآن الكريـم فيهـا في بـاب المعرفـة الإنسانية، ذكر تلك الأداتين كما ذكر الأفئدة، كما في الآية الكريمة:

**﴿والله أخرجكم مـن بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً و جعـل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾**[٢].

إن من السهـل فهم تلك الفقـرة من آيـة سورة الإسراء، حول السـؤال عن الأداة الحسيّة للمعرفـة، إذ يجب أن لا ينظر الإنسان إلى كل منظـر ولا يصغي لكل كلام، لأن:

**«من أصغى إلى ناطق فقد عبده»**[٣]، و **«النظرة سهم من سهام إبليس»**[٤].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦. (٢) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٣) تحف العقول ـ مواعظ الإمام الجواد (عليه السلام).

(٤) سفينة البحار ـ الجزء الثاني ـ كلمة نظر.

أما السؤال عن فؤاد الإنسان الذي هو حقيقة الإنسان، فهي مسألة لا يسهل إدراكها، لأنه ليس المقصود من هذا القلب، هو القلب اللحمي الموجود لدى الحيوان والإنسان، بل المقصود هو القلب الذي يقول بشأنه القرآن:

﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾(١).

أي أن القرآن رغم أنه ذكرى للبشر، وتذكار للجميع لكن أصحاب القلوب يستفيدون منه. وهذا البيان في القرآن شبيه بالخطاب الإلهي، الذي ذكره القرآن بوصفه ﴿هدى للناس﴾(٢) وذكره في موضع آخر بعبارة ﴿هدى للمتقين﴾(٣).

فصاحب القلب يستفيد من التذكرة الإلهية، وصاحب القلب هو الذي تخرج من باطنه ينابيع الحكمة، وثمة وسيلة أخرى غير الإستفادة من القلب، وهي إلقاء السمع، وليس هناك مانع من اجتماع الإستفادة من الإثنين، أي القلب و إلقاء السمع.

إن الذي ليس له قلب، بإمكانه الإستفادة من التذكرة الإلهية عن طريق إلقاء السمع، و إلقاء السمع هو غير الإستماع، فالإستماع كالمطالعة والنظر، يحصل بالدراسة و البحث، أما إلقاء السمع، فهو الإصغاء إلى كلام صاحب القلب، والقبول والإمتثال له.

إن تعبير الآية بـ ﴿ألقى السمع﴾ وعدم الإستفادة من عبارة (اسمع)، وكذلك ما جاء في تتمة الآية يُشعر بأن الذي يصغي إلى كلام صاحب القلب، ليس عليماً فقط، بل شهيد، أي إنه بالإضافة إلى أنه يعلم ويصبح عالماً، فهو يجد ويصبح حائزاً وممتلكاً [حضورياً].

---

(١) سورة ق، الآية ـ ٣٧. (٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢.

وعلى هذا، فإن القلب المذكور في الآيات الإلهية، هو تلك الحقيقة المختصة بالإنسان، والسؤال عنه، سؤال عن الحقيقة الإنسانية للإنسان، أي إن الإنسان يُسئل في يوم القيامة عما فعل بإنسانيته.

و الدليل على أن السؤال عن القلب هو سؤال عن جميع حقيقة الإنسان، هو أن جيميع حقيقة الإنسان بقلبه.

إن ما يقال في المنطق، من أن بالإمكان الجواب عن ماهية الأشياء بالحد الناقص أي بالفصل، هو بسبب أن الفصل الأخير تتوفر فيه جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة، كالنطق لدى الإنسان الذي هو حقيقة تختص بالنوع.

و الخلاصة أن يكون الإنسان مسؤولاً، ومسؤولاً عنه، أمر يحتاج إلى تدبر أكثر، لأن الإنسان مسؤول حول السمع والبصر وسائر الحواس، و تلك الحواس هي مسؤول عنها، أي أن الإنسان يُسئل عنها، و لكن بالنسبة للفؤاد، الذي هو حقيقة الإنسان، كيف يمكن التصور أن يكون الإنسان مسؤولاً، ويُسئل عنه، فهل ثمة حقيقة أخرى في باطن الإنسان، فيُسئل ذلك الجسم المستور، عن هذا الجسم الظاهر؟

**حُجب المعرفة:**

لما كان العلم الإنساني ذا شروط وموانع متباينة، تبعاً لدرجات المعلوم، فإن كل مرتبة من العلوم مبتلاة بموانع وحجب خاصة، وتُذكر هذه العراقيل المتنوعة، تارة بوصفها حجباً ظلمانية، وتارة بوصفها حجباً نورانية. ولو أراد الإنسان أن تكون لديه معرفة حسية، فأن بعض الأمور الطبيعية بالإمكان أن تكون حاجبة لمعرفته، وهي حجب حسيّة و ماديّة.

و إذا أراد الإنسان الإرتباط بعالم المثال، فإن حجاب معرفته، يتضمن علاوة

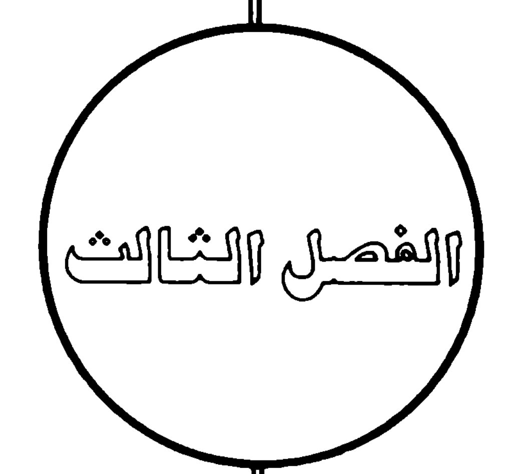
على الأمور المادية و الحسية، بعض موجودات عالم المثال، ولو أراد التعرف على عالم المجردات التامة، فإن حاجب شهوده عدا عن الموجودات المادية والمثالية بعض موجودات العالم العقلي.

وقد ذكرت الحجب المتعلقة بعالم المجردات التامة، بوصفها حجباً نورية، وما ورد في المناجاة الشعبانية وغيرها، من طلب رفع الحجب النورية، إشارة إلى هذا النوع من الحجب.

وقد لا يفهم الإنسان أحياناً، مسألة عميقة، وفي هذا الحال لا يوجد أي حاجب من قبيل الحجب المادية التي هي من زمرة الحجب الظلمانية، والشيء الوحيد الموجود هنا، هو مقدمتان ترشدان الإنسان المفكر إلى نتيجة، ولكن بما أن تلك المقدمتين صعبتان فيكون الوصول صعباً، أي أن كل واحد منهما حجاب، رغم أن كليهما عبارة عن نور وقضية علمية عميقة.

وبالنسبة للفضائل الأخلاقية أيضاً، نلاحظ أن الشخص الذي يقف في درجة متوسطة من التقوى، إذا أراد الرقي إلى درجة أفضل، فإن تلك الدرجة الأرقى، مع أنها فضيلة، إلا أنها تعتبر من الحجب النورية الأخلاقية، بسبب صعوبتها. إذن، عمق المسائل والمعارف العقلية هو من الحجب العلمية والحجب النورانية، بالإضافة إلى الحجب المادية و الحجب المثالية.

■■■




# الفصل الثالث

## عرض مزاعم منكري المعرفة في القرآن الكريم

**أ ـ عدم طرح ادعاء السفسطائيين في القرآن.**

**ب ـ طرح ادعاء المشككين من منظار القرآن.**

**ج ـ طرح ادعاء الماديين في القرآن.**

إن ما عُرض إلى الآن، حول مسألة المعرفة، وماهيتها، وأركانها، ودرجاتها، وطرقها، وشروطها هي ادعاءات، نقلها القرآن الكريم، وتحتاج إلى إثبات. وقد تناول القرآن الكريم، طرح مزاعم الآخرين في قبال هذه الإدّعاءات، وذكر أقوالهم. وبعد عرض هذه المزاعم، يجب الحكم على حقانية ادعاء القرآن أو زعم الآخرين، لو أريد الوقوف موقف الحَكَم.

### أ ـ عدم طرح زعم أهل السفسطة في القرآن:

يعتقد أهل السفسطة، بعدم وجود شيء في العالم الخارجي، لنتعرَّف عليه. وقد ذكر المرحوم المحقق الطوسي رضوان الله عليه، في هذا الصدد: إن السفسطائيين، في الظاهر، ليسوا جماعة خاصة وقبيلة معينة تنكر الأمر الواقع، وإنما كل من وقع في فخ الخطأ، في أية مسألة كانت، يكون قد ارتكب سفسطة في ذلك الموضوع. فالسفسطة، وفق هذا المعيار، ليست فرقة معينة، بل ارتكاب المغالطة في أية مسألة من قبل أي إنسان، هو وقوع في السفسطة في تلك القضية.

ولم يتكلم القرآن الكريم عن السفسطائيين، بوصفهم فرقة خاصة، وسبب ذلك، هو أن أي كتاب علمي لا يمكنه طرح السفسطة كمسألة يبحث لها عن حلول، لأن مسألة الواقعية ليس بالإمكان حلها، لشخص منكر للواقع ومنكر للإرتباط معه، بأي برهان. و مثل هؤلاء الناس، يجري التصرف معهم، بالطريقة التي ذكرها المرحوم الشيخ الرئيس، وهي استخدام الحواس للتأثير فيهم، حتى يذعنوا بتحقق الواقع عن طريق إدراك التألم.

**ب ـ عرض مزاعم المشككين من منظار القرآن:**

يرى المشككون أن هناك أشياء في العالم الخارجي، إلا أنه ليس ثمة طريق لمعرفتها، ولكن لما كان اهتمام القرآن الكريم، هو ببيان المبدء و المعاد، و ما يقع بين المبدء والمعاد، أي الوحي و الرسالة. لذا عرض أقوال المشككين الذين يشكون في هذه الأصول، وإلا فالكلام عن وجود الأرض والأمور الطبيعية الاخرى، كالمعادن والنباتات، وهل أن الإنسان يعرفها، ليست بالقضية التي يرفضها منكرو المبدأ والمعاد. ولا أن الأنبياء يكتفون بقبول ذلك.

وعلى هذا فإن الذي يشك في دعوة الأنبياء إلى المبدء و المعاد، أو ادعائهم بالنبوة و الرسالة هو شكاك من منظار القرآن الكريم، وإن كان ذلك الشخص جازماً في مسألة وجود السماء و الأرض ولا يدخل في زمرة الشكاكين، في الإصطلاح الفلسفي.

وبسبب هذه الرؤية تعتبر بعض الآيات، بعض الذين يرون أنفسهم من أهل الجزم واليقين تجاه الحياة من زمرة المشككين.

وينبغي أن يعلم أنّ المراد من الشاك في التعبيرات القرآنية، ليس الذي يطلب البرهان. وإنما المقصود هو الشخص الذي يرى من المستحيل تحصيل الجزم

واليقين، كما هو حال المشككين الآن، الذين يعتبرون الشك أمراً لا يقبل الزوال.

والمشككون المذكورون في الآيات القرآنية، على صنفين:

الصنف الأول، وهم الذين يصرحون بشكهم بعبارة (لا أدري)، والصنف الثاني هم الأشخاص الذين يرفضون الرسالة أو ينكرون المبدء والمعاد، لكنهم غير جازمين، في الحقيقة على هذا الإنكار، بل شاكون فيه.

وقد ورد ذكر بعض المشككين في سورة إبراهيم. والذين يشكّون بمبدء الخلق، رغم الآيات البيّنة التي أقيمت لهم، قال تعالى في جوابه لهم بعد نقل شكهم بعدم إمكان الشك بالنسبة لله تعالى، فقال ﴿**ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جائتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنّا كفرنا بما أرسلتم به وإنّا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب * قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والارض**﴾ (١).

وفي سورة هود ورد ذكر للمشككين، الذين يشكّون بدعوة الأنبياء، أي المبدء و المعاد، و بدعواهم، أي الوحي والرسالة:

﴿**قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجواً قبل هذا أتنهنا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب**﴾(٢).

وجاء في سورة يونس، مخاطباً أهل الشك بالمبدء و المعاد والوحي والرسالة:

﴿**قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذي يتوفّاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين**﴾(٣).

---

(١) سورة إبراهيم، الآيتان: ٩ و ١٠.

(٢) سورة هود، الآية: ٦٢.

(٣) سورة يونس، الآية: ١٠٤.

وكما يلاحظ في هذه الآية، إنها تتضمّن إنكاراً لشك الآخرين، و طرح لمسألة توفّي الله بوصفه حداً وسطاً للبرهان على دعوة الأنبياء.

وفي سورة النمل، ورد بشأن شك المشككين بالمعاد، وعماهم عنه:

**﴿بل ادّارك علمهم في الآخرة، بل هم في شك منها بل هم منها عمون﴾**[١].

ولكن سيأتي اليوم الذي يزول كل شك بالمعارف الغيبية و خاصة قضية المعاد، فقد ورد في آية أخرى من سورة هود، بيان لشك المشككين، و إشارة إلى اليوم الذي تزول فيه كل الشكوك: **﴿ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وإنهم لفي شك منه مريب﴾**[٢]. أي أنه لو لم يكن هناك قضاء وتقدير إلهي بالنسبة للأجل والقيامة لقضي بين الناس الآن ولزالت كل الإختلافات ولكن قضاء الله الحتمي أوجب التأخير في هذا الأمر و إن كان الشاكون يشكون ويترددون في ذلك.

وفي بعض آيات القرآن الكريم، كلام حول المنكرين للمبدء و المعاد والوحي والرسالة بألسنتهم، و الذين ليس لديهم في الحقيقة، دليل على ادعائهم، فهم من ضمن المشككين:

**﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾**[٣].

وفي تتمة آيات هذه السورة، ذكر للحوار مع الكفار في يوم القيامة، حيث يتضح من هذه الآيات، أن الكفار ليس لديهم دليل على إنكار القيامة، إلاّ عدم

---

(١) سورة النمل، الآية: ٦٦.

(٢) سورة هود، الآية: ١١٠.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

اليقين بوجودها:

**﴿و إذا قيل إن وعد اللهحق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين﴾**[١].

وفي سورة ق، ورد استدلال الكفار بهذا الشكل:

**﴿ فقال الكافرون هذا شيء عجيب * ءَإذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد﴾**[٢].

وذكر استدلال الكفار على إنكار المعاد، في سورة المؤمنون، بهذه الصورة:

**﴿قال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة و أترفناهم في الحيوة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون * ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون * أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً و عظاماً أنكم مخرجون * هيهات هيهات لما توعدون * إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما نحن بمبعوثين﴾**[٣].

وكما يلاحظ، أن آيات القرآن الكريم بشأن المشككين، هي على قسمين، القسم الأول، حول الذين يسمون أنفسهم شاكّين، بصراحة، و القسم الثاني، حول الأشخاص الذين يزعمون العلم بعدم وجود المبدأ والمعاد، و ينكرون ذلك بجزم ويقين. والآيات القرآنية، في القسم الثاني من الآيات التي ذكرت، كشفت قول المدّعين للجزم واليقين، و أوضحت للجميع جهلهم، كسائر المشككين.

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٣٢.

(٢) سورة ق، الآيتان: ٢ و ٣.

(٣) سورة المؤمنون، الآيات: ٣٣ ـ ٣٧.

## جذور الشك و إنكار اليقين:

لما كان المشككون المعاصرون يرون، أن أدوات الإدراك لدى الإنسان هي الأمور المادية و الوسائل والوسائط التي تقترن دائماً بفعل وانفعالات متبادلة، يعتقدون أن المدرك الخارجي يتأثر بها لأنه يمر من قناة الإنفعالات الذهنية، و لهذا لا يأتي إلى الذهن كما هو في الخارج، مطلقاً.

والمشككون الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، هم من الذين يصرون على شكهم بالأمور الغيبية. بعد إقامة البينات وعرض المعجزات، من خلال طرحهم بعض الإتهامات كالسحر وأمثاله.

إن علّة إصرار المشككن الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، رغم أنها ليست إنكاراً لأداة المعرفة، لكن مبنى كلامهم، هو أصالة الحس وإعتبار المعرفة منحصرة بالأداة الحسيّة و الأمور المادية فهم لا يقبلون كل ما هو ليس بمحسوس، وبهذا الإنكار المرادف لحصر الوجود في الأمور المادية، يرون طريق اكتساب العلم، بالأمور غير المادية، مسدوداً.

وبديهي أن هؤلاء الأشخاص، لا يقدرون على اليقين والتصديق بالله، الذي يدعو إليه الأنبياء العظام. فالله تعالى، كما يذكر القرآن الكريم، حول ذاته المقدسة أنه: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[١].

و ليس المقصود من هذه العبارة القرآنية، نفي الرؤية فقط، فيتصور البعض أن بالإمكان الشعور بالله. عن طريق الأذن أو الحواس الاخرى، بل المراد، نفي كل ألوان الإحساس. وقد أريد من نفي الرؤية، نفي إحساس سائر الحواس، بإعتبار أن العين هي أبرز أدوات الحس.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

و هـذا النمـط من التعبير، شبيـه لسـائر التعبيرات القـرآنيـة بشأن حـرمـة التصرف الباطل في أموال الغير، أو مراقبة الملائكة لأعمال الإنسان، ونظائر ذلك. قال تعالى:

﴿و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾[١].

و قال:

﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾[٢].

وليس المعني من هاتين الآيتين، الأكـل فقط ولا مجرد القول، وإنما أريد من بيان الأكل والكلام، جميع التصرفات والأفعال، لأن الأكل أبرز تصرف في الأموال والكلام أكثر أعمال الإنسان ظهوراً.

وبما أن اللهتعالى، كما ذُكر في القـرآن الكريم، غير محسوس، وبما أن القيـامة أمر غيبـي وخـفي، فعلـيه لا يبقى لمن يـرى طريـق الإدراك منحصـراً بالحـواس ولا يعتقد بغير الطبيعة المادية، طريق للجزم بالمبدأ و المعاد.

ويتبين مما تقدم، أن جوهر كلام المشككين، الذين يصرحون بشكهم بعبارة (إنّا في شك مما تـدعوننا)، هو كلام المنكرين الجازمين، الـذين ينكرون الأمور غير الحسية بصراحـة بعبارة (مـا يهلكنا إلا الـدهر)، حيـث يعود كـلام الذيـن يجزمون بإنكار المبدأ و المعاد والوحي في الرسالة، إلى كلام الذى يصرحون بشكهم. أي أن المشككين، هم المنكـرون للأمور غير الحسيّة، والمنكـرون للأمور غير الحسيّـة، هم الذين يفتقدون الوسيلة والطريقة التي تثبت ادعاءهم، رغم زعمهم الجازم ببطلان دعوة الأنبياء.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(٢) سورة ق، الآية: ١٨.

**لعب المشككين والإنسان العطشان:**

يقول القرآن الكريم، عن دور المشككين:

**﴿ و مـن الناس مـن يشتري لهو الحديث ليضـل عـن سبيل الله بغير علـم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين ﴾**[١].

وفي آية أخـرى يقول القـرآن الكريم بشـأن خداع هـذه الجماعة، لـلإنسان المتعطش للحقائق العلمية والمعارف اليقينية:

**﴿بل هم في شك يلعبون ﴾**[٢].

واللعب في هذه الآيـة، هو من اللعاب، أي أن كـلام المشككين مثل لعاب الفـم، فالشكـاك مثـل الإنسان العطشـان، الـذي يكتفـي بلعاب الفـم، وكما أن الإنسان الظمآن لا يرتـوي بلعاب الفم، كذلك لا يروي الشـك، العطش العلمي لأي مفكر.

**ج ـ طرح ادعاء الماديين في القرآن الكريـم:**

يتصور الماديون أن الوجود يساوي المادة، ويـرون أن كل موجود، هو مادي، ويصرحون بعكس النقيض لهذا الأصل أيضاً ويعتقدون أن كل ما هو غير مادي، ليس مـوجوداً، بـل هو وهـم وخرافة محضـة. وهؤلاء لا يعتقـدون بالمبـدء الفاعلي للعالم، ولا يؤمنون بالمبدء الغائي والهدف بمعنى المعاد والقيامة. وينكرون الملائكة المدبرات أمراً، ويسمّون الوحي والرسالة والولاية و العصمة و النبوة، خرافة ووهماً، وأدوات وشرائط وموانع المعرفة بنظرهم مـن الأمور المادية أيضاً وبرأيهم أن الجهاز البدني للإنسـان، إذا كان سليماً، طبقاً للمعايير الطبيـة، فبإمكانه المعـرفة، أما إذا

---

(١) سورة لقمان، الآية: ٦.

(٢) سورة الدخان، الآية: ٩.

كان فيه نقص، على أساس المقاييس الطبية، فإن معرفته تكون ناقصة وفي إشكال. بناء على هذا، لا يرى المفكرون الماديون، اعتباراً صحيحاً لحاجبية المسائل الأخلاقية والخصائص الروحية.

وقد طرح القرآن الكريم في آيات مختلفة، آراء الماديين بشأن المعلومات الخارجية، والعلوم الإنسانية و الأدوات والوسائل ذات الصلة بهذه العلوم.

وبعد طرح وجهات نظر الناس الماديين، في باب إنكار دعوة الأنبياء ودعواهم، وبيان آرائهم في المعرفة، و أدواتها وشروطها، يأتي دور تحديد اختلاف الفكر المادي والإلهي في كون عالم الطبيعة آية، بالنسبة إلى العوالم الأفضل، والحكم بشأن الأفكار المطروحة، و في ختام البحث، يمكن البحث حول مراتب المعرفة وسابقية بعض مراتب العلوم، من منظار القرآن،و ذلك بعد إثبات تبعية مراتب العلم لمراتب العلوم.

وعلى هذا، فإن بحث تقدم وسابقية العلوم البشرية، هو من المباحث ذات الوزن، التي لا علاقة لها بالمقام الحالي من البحث، حيث تطرح في المراحل النهائية لمباحث المعرفة، و ليس من السهل حل مسألتها، بالإستناد فقط على ظاهر بعض الآيات، لحل دقائقها العلمية.

وسوف يتضح في ذلك البحث أن كلام أفلاطون وتلك الجماعة من الإلهيين، الذين يعتقدون بكون العلوم تذكراً أو كون بعض مراتب العلوم البشرية لها سابقة، ليس بذلك الضعف واللااساس، كما سيتضح في محله أن آية سورة النحل لا تدل على هذا الكلام وأن بعض الآيات تؤيد ذلك بشكل كامل.

### تكذيب الملحدين الماديين لدعوات الأنبياء و دعواهم:

يبين القرآن الكريم، تكذيب الملحدين الماديين، الذين ينكرون بصراحة

تامة الدين وأسسه، بهذه الصورة فيقول:

**﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما نحن بمبعوثين * إن هو إلا رجل افترى على الله كذباً وما نحن له بمؤمنين ﴾**[١].

إذا كان المقصود من جملة ( نموت ونحيى) في هذه الآية، موت وحياة الأجيال المتوالية في الطبيعة، فالمراد هو كلام الماديين المتداول، في أن الناس خرجوا من التراب، ويعودون إليه مرة اخرى ويفنون إلى الأبد، وإذا كان المعني من ذلك، موت وحياة كل فرد من أفراد البشر، فالمراد هو أن كل شخص في الطبيعة يموت، و يخرج مرة أخرى من الطبيعة، على أساس التناسخ. و على أي حال، فالآية هي في مقام بيان كلام المنكرين للمبدأ المعاد، إذا ورد في نفس هذه الآية بأن هؤلاء يعتقدون أن لا شيء يميتهم، إلا الدهر. وتتمة الآية، بيان لتكذيب كلام الأنبياء، وفيه دلالة على إنكار الوحي و الرسالة.

## التحليل الأسطوري للوحي والنبوة:

تكذيب الوحي من جهة ما يحكيه من دعوة الأنبياء أي المبدأ و المعاد ومن جهة ما يدل عليه من دعواهم أي النبوة و الرسالة يترافق مع توجيه مادي بالنسبة لواقعية ذلك إذ يكذّب الملحدون، اليوم، بشكل عنادي، ما يسميه الأنبياء، بالوحي، أو يظطرون بعد السكوت المتعمد أو العاجز، إلى تفسير الوحي كحقيقة اجتماعية إنسانية عظيمة، وعلى أثر هذا التحليل، يروج اليوم أكثر من ما مضى، تحليل اسطوري للوحي، أي إنهم يحاولون اعتبار الوحي ومفاده، مثل جميع قصص وأساطير السابقين، بأن من صنع حاجة نفسية و اجتماعية خاصة، يظهر ويبرز في ظروف مادية تختص به، وبسبب عمل وضعي يحصل لأجل تأمين تلك الحاجة.

---

(١) سورة المؤمنون، الآيتان: ٣٧ ـ ٣٨.

إن اعتبار الوحي، اسطورة، ليس بالأمر الذي يختص بالملحدين في هذا العصر، فقد تحدث القرآن الكريم، في ثمانية مواضع، تقريباً، عن الذين حاولوا تفسير الوحي، عن طريق وصمه بالأسطورة، من ذلك قوله تعالى:

﴿وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين﴾(١).

وكلمة (أساطير الأولين) في الآية المتقدمة، لو استعملت من الناحية الأدبية، النصب، تكون مفعولاً لفعل (أنزل)، وعند ذلك يصبح معنى جواب المشركين والكفار، هو أن الله تعالى أنزل أساطير الأولين، ولكن كلمة (أساطير) في هذه الجملة، استعملت مرفوعة، بمعنى أن الكفار كانوا يجيبون على السؤال، بأن ما يقوله هذا الشخص، هو أساطير الأولين، أي أنه يروي عن نوح وعاد وثمود، قصصاً، مثلما أن العجم يذكرون قصصاً عن أسلافهم.

وهذا اللون من التعبير القرآني، يشير إلى أن الكفار كانوا يعتبرون أساس حقيقة الوحي، قصة، وينكرون مبدءه، أيضاً، ويقولون بأنه ليس هناك أي مبدء أرسله.

وينقل القرآن الكريم، جواب المؤمنين على هذا السؤال في قبال هذا التعبير، وهو:

﴿وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً﴾(٢).

وكما يلاحظ، إن جواب المؤمنين، منصوب وهو في النتيجة مفعول (أنزل)، أي أن أهل التقوى يؤمنون أن أصل الإنزال هو من قبل الله، كما أنهم كانوا يعتقدون بأن الوحي خير.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٢٤.

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٠.

وجاء في سورة القلم: ﴿**إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين**﴾[١].

ونُقل عن هذه الجماعة، في آية أخرى:

﴿**لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين**﴾[٢].

## التحليل النفسي للأنبياء و اتهامهم بالجنون:

من الذرائع الأخرى التي استخدمها الناس الماديون دائماً في تكذيبهم العنادي لدعوة الأنبياء، تهمة الجنون. و قد رد القرآن الكريم على هذا الإتهام بقول: ﴿**افترى على الله كذباً أم به جنة**﴾[٣].

وفي آية أخرى، أقسم الله سبحانه، في دفع هذا الاتهام، و قال:

﴿**ن والقلم وما يسطرون * ما أنت بنعمة ربك بمجنون**﴾[٤].

أي قسماً بالنون (الذي هو اسم نور الحق أو لوح نور الله) وبالقلم وما يسطرون إنك لست بنعمة ربك بمجنون.

إن القسم الإلهي، ليس في مقابل بيّنة أبداً، عكس ما يطرح في المحاكم البشرية، ففي محكمة القضاء، وظيفة المدعي إقامة البيّنة، وفي حالة فقدان البينة حين يأتي دور المدعى عليه يُقسم، في حالة الإنكار [٥].

فالقسم الإلهي، ليس من هذا اللون من القسم، الذي يؤدّى، عند فقدان

---

(١) سورة القلم، الآية: ١٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٣١.

(٣) سورة سبأ، الآية ٨.

(٤) سورة القلم، الآيتان: ١ ـ ٢.

(٥) البينة على المدعي و اليمين على المنكر.

البينة، بل إن قسم الله، هو بالبينة، وهو نظير قسم الشخص الذي يقسم بالشمس المشرقة لإثبات النهار، فإذا نُظر إلى الشمس، وهي مقسم به، في هذا التمثيل، تثبت صحة ادعاء صاحب القسم فوراً.

وفي هذه الآية، أقسم الله تعالى، بالقلم وهو أداة تحرير العلم، لدفع اتهام النبي (صلّى الله عليه وآله) بالجنون، والحال أن العلم بنفسه طريق لتمييز المجنون من العاقل، لأن العاقل يُعرف بنور العلم، فلو أن العلم نُزع من المجتمع، لكان من الممكن أن يعتبر كثير من الجهلة، عاقلين، ولاتُّهم كل العاقلين بالجهل والجنون.

## ادعاء الملحدين المدّعين للديانة:

بالإضافة إلى طرح القرآن الكريم، لادعاء الذين يصرحون بمادية كل الوجود، فإنّه يطرح ادعاء أمثال الوثنيين، الذين هم في حكم الملحدين الماديين، رغم زعمهم بالتدين. فهذه الطائفة، شبيهة بالماديين، إذ لا تعتقد بعالم الغيب وتتصور أن الملائكة هي من قبيل الأمور المادية. قال تعالى في سورة النجم بشأن عقائد هذه الطائفة:

**﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى﴾**(١).

وقال في سورة النحل: **﴿و يجعلون لله البنات سبحانه﴾**(٢).

وهذه العقائد هي ظنونهم التي تؤدي إلى مساواتهم مع الملحدين الماديين، في النظرة إلى الكون. فهذه الطائفة، في الواقع، ملحدة مادية، تعرض إلحادها وماديتها، بظواهر دينية.

---

(١) سورة النجم، الآية: ٢٧.

(٢) سورة النحل، الآية: ٥٧.

### المعرفة وحسيتها لدى الماديين:

و كما يعتقد الماديون بمادية كل موجود، وعدمية كل ماهو ليس بمادي، فإنهم يعتقدون في باب المعرفة، أن كل معرفة هي حسيّة، والشيء الذي لا يمكن تحسسه، لا يمكن معرفته، وهو وهم وخرافة.

### سرّ النظرة المادية للكون وإنكار الأنبياء:

إن سرّ حصر المعلومات بالمحسوسات، هي اعتبار المعرفة أمراً حسيّاً، وحصر طرق وأدوات العلم بالحواس، و لما كان الماديون يعتقدون أنّ الطريق الوحيد للعلم، هو الطريق الحسي، فيخرجون بنتيجة مفادها أن كل أمر غير حسي، لا يستوعبه إدراك الإنسان، حتى يقوم بإثباته أو نفيه، وكل ما قاله الأنبياء حول الأمور غير الحسيّة، تصور باطل ووهم بلا نتيجة.

### العقل والمدركات العقلية عند الحسيين:

العقل في قاموس القرآن الكريم، هو بمثابة عين أخرى لرؤية الحقائق الأسمى. أما في قاموس أهل الطبيعة، فالعقل بمثابة نظّارات أو جهاز تقوية السمع، أي أن العقل لا يدرك أبداً، حقيقة جديدة، بل هو مجرد واسطة و وسيلة من أجل إدراك الأمور المادية بشكل أفضل، من دون أن يكتشف حقيقة زائدة على ما يُستحصل عن طريق الحس.

### نقل المجادلات الحسية للماديين مع الأنبياء:

ذكر القرآن الكريم في مواضع متنوعة، مجادلات القائلين بأصالة المادّة، مع الأنبياء وأوضح كيفية فكرهم ومعرفتهم، وهي طريقة ومعرفة حسية.

قال تعالى في سورة الفرقان نقلاً عن بعض هؤلاء الأفراد:

**﴿ و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً * يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجورا ﴾**[١] وكما يلاحظ في هذه الآيات أنه جاء بشأن الكفار أنهم اعتبروا صحة دعوة الأنبياء بالنسبة للوحي و الرسالة، مرهوناً بمشاهدة الملائكة، وكانوا يرون صحة دعوتهم بشأن الله ملازمة لمشاهدة رب العالمين.

وقد بيّن القرآن الكريم استكبارهم وطغيانهم وأشار إلى طَلَبين مستحيلين قد طلبوهما، أحدهما المشاهدة الحسيّة لله، وهي محال مطلق، لأن الله، ليس بالإمكان رؤيته بالعين الظاهرة ولا يمكن مشاهدته بالتمثل الخيالي، والثاني، رؤية الملائكة بعين مادية و رؤية حسيّة، وهو غير مستطاع، لأن بالإمكان مشاهدة الملائكة في عالم المثال وفي البرزخ، حين الموت.

ولهذا السبب لم يرد في تتمة الآية، كلام حول الرؤية الحسية لله، وهي أمر محال مطلقاً، وذكرت فقط مسألة مشاهدة الملائكة، حين الموت، حيث يشهدون مشهد المثال ويرون عقوبة البعد عن رحمة الله.

وجاء في سورة الجاثية، نقلاً عن الذين يعتقدون بعدم وجود شيء غير الحياة، وأن لا شيء يميتهم غير الدهر:

**﴿و إذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين ﴾**[٢].

---

(١) سورة الفرقان، الآيتان: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) سورة الجاثية، الآية: ٢٥.

أي أن الكفار لم يلتفتوا إلى أن حياة آبائهم الموتى التي يدّعي وجودها الأنبياء، تتعلق بعالم غير قابل للإحساس.

قال تعالى، حول عدم مادية القيامة و عدم حسّية علمها:

﴿**قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى**﴾[١].

وذكر في سورة الزخرف قول كفار قريش:

﴿**لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم**﴾[٢] أي أن الكفار قالوا في إنكارهم للوحي لِمَ لمْ ينزل القرآن على فلان الغني الطائفي أو المكي إذ المقياس عندهم والمعيار لكل شيء هو المادة. وفي سورة المدثر، قال تعالى:

﴿ **بل يريد كل امرىء منهم أن يؤتى صحفاً منشرة** ﴾[٣] إذ يحسبون أن القرآن كمجموعة أوراق نازلة من عند اللهفيريد كل منهم أن يأخذ شيئاً منها وهذا في الواقع يرجع إلى رؤية الوحي مادياً واعتقاد أن معرفته أمر حسي.

و قد ذكر القرآن الكريم، في قبال هذه التصورات، طريقاً آخر لمعرفة الوحي، غير طريق الحس فقال:

﴿**نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين**﴾[٤].

إن مجادلات الكفار في باب المبدأ و المعاد وبشأن الوحي والرسالة، وكذلك

---

(١) سورة طه، الآية: ٥٢.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٣١.

(٣) سورة المدثر، الآية: ٥٢.

(٤) سورة الشعراء، الآيان: ١٩٣ ـ ١٩٤.

رد الأنبياء عليهم، يوضح جيداً طريقة استدلالهم الحسي، في مواجهة الأنبياء.

وحول معرفة و علم هذه الطائفة من الأمة، يقول القرآن الكريم:

**﴿يعلمون ظاهراً من الحيوٰة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾**(١).

وسبب هذا الأمر، هو اعتقاد الكفار بالحس والطريقة الحسية في المعرفة فقط، واعتبارهم العقل مجرد وسيلة لإدراك الحواس بشكل أفضل.

و في سورة النجم ضمن الأمر بالإعراض عن هذه الجماعة، يشير إلى قلة علم وضيق دائرة علمهم حيث يقول تعالى:

**﴿فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيوة الدنيا * ذلك مبلغهم من العلم﴾**(٢).

وبسبب هذا النطاق المحدود من العلم، يطالبون بمشاهدة حسية للقيامة، ما إن يطرح حديث القيامة و ما إن يسمعوا كلاماً بشأن الله، يطالبون بلقاء مادي معه، وما إن يرد حديث عن النبوة حتى يطرحوا مسألة الإحساس الظاهري بالملائكة، أو تسلم أوراق الوحي من قبل الجميع، أو أعيان الطائف ومكة، على الأقل.

## تبليغ المعرفة الحسية في أطرٍ دينية:

سبق الإشارة إلى أن الآيات القرآنية، ذكرت جماعة تدّعي الديانة، لكنها تعتبر الوجود ومنه المبدء والمعاد والوحي و الرسالة، مادية، هذا بالإضافة إلى ذكر الماديين الذين يصرحون بإلحادهم، واتضح أن هذه الجماعة هي في الواقع، مادية،

---

(١) سورة الروم، الآية: ٧.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٢٩ ـ ٣٠.

تعرض إلحادها ممزوجاً بظواهر دينية.

وفي باب المعرفة يـذكر القرآن الكريم أسماء الذين يزعمـون التدين، لكنهم يشاطـرون ذوي النزعة الحسيـة، الذين يصرحـون بإنكـار المبدأ والمعاد، في مسـألة المعرفة وطـريقة التفكير، وهذا اللون مـن الأيات دليل على أن النزعـة الحسية و إن أدت إلى نفي الحقائق الغيبيـة والأمور غير المادية، وأدت إلى النفي القـاطع لها، أو الشـك والترديد فيهـا، إلا أن كثيراً من المدّعين للتـدين يعتبرون أنفسهـم، إلهيين، وغير مـــاديين رغم الإلتـزام با لمعــرفة الحسيـة، من دون أن يلتفتـوا إلى التعـارض بينهما.

إن هذه الطائفة من أهل الإتجاه الحسي في الحقيقة، هي نفس اولئك الذين يتصلبون في التفكير المادي عند الـدخول في مباحث معرفة الكـون، وذلك بسبب معرفتهم الحسيـة، وحين يحصل تعارض ومواجهـة مع الأسس الدينيـة، يتجهون، بـدلاً من الإنكـار الصريح لتلـك الأسس، إلى تـأويل الـديانـة في إطار المسـائل المادية، ومن آثـار تلك الأسس الحسية للمعرفـة، يأتي اعتبار الملائكة شيئـاً مادياً، والقبول بالعلاقة المادية بين الملائكة و الله.

ويجب القول في الحقيقة، إن هـذه الجماعة من أهل الإتجاه الحسي قـد فاتهم أن ديانتهم ليست إلاّ شكلاً متغيراً لتلك المادية الصريحية المكشوفة، وديانتهم هي ديانة مادية تُبلّغ وتُنشر في ظل أطر دينية.

### خلفيّة الإتجاه الحسي في تاريخ بني إسرائيل:

ذكر القـرآن الكريم في مواضـع كثيرة، بني إسرائيل، بـوصفهم أناساً كـانوا يعتبرون أنفسهـم عباداً لله في ألسنتهـم من البـداية، لكنهـم في قلوبهم وفي نمـط تفكيرهم، لم يكن لديهم اعتقاد إلا بالحس وكل ما يرتبط بالحس.

قال تعالى في سورة البقرة ناقلاً مخاطبتهم للنبي موسى (عليه السلام):

﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾[١].

وجاء في سورة النساء، في ما يتعلق بالإستمرار التاريخي لهذه الطريقة من التفكير لدى بني إسرائيل:

﴿يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ﴾[٢].

## الإتجاه الحسي لدى بني إسرائيل وأرضية تزوير السامري:

جاء في القرآن الكريم بشأن قصة السامري:

﴿ فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقال هذا إلهكم وإله موسى ﴾[٣].

وفي سورة الأعراف، ورد حول اتّباع بني إسرائيل لكلام السامري:

﴿ و اتخذ قوم موسى من بعده من حليّهم عجلاً جسداً له خوار ﴾[٤].

إن النزعة الحسية لبني إسرائيل هيأت أرضية تزوير واستغلال السامري في غيبة النبي موسى (عليه السلام)، ومكّنت من عبادة قوم موسى (عليه السلام) للعجل، لأن الذي يعرف الكون على أساس الرؤية الحسية، ويؤمن طبقاً للمعايير الحسية، يتخلى عن إيمانه، إذا تغيّرت أداة معرفته وحسّه، أوتغير ما يعود إلى حسه، ولما كان بنو إسرائيل هكذا، فقد آمنوا بالنبي موسى (عليه السلام) حين رأوا عصاه تتحول إلى أفعي، ثم عندما شاهدوا خوار عجل جسد اتجهوا إلى السامري. والجانب الحسي هو الذي فهموه من صيرورة العصا أفعى، وخوار

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٥٠. (٢) سورة النساء، الآية: ١٥٣.

(٣) سورة طه، الآية: ٨٨. (٤) سورة الأعراف، الآية: ١٤٨.

العجل إذ إنهم آمنوا بذلك الأمر الحسي.

إن انحصار معرفتهم بالحس والأمور المحسوسة، كان عقبة في أن يتمكنوا من التمييز بين المعجزة والسحر وتعقل العلاقة المعنوية بين الإعجاز والنبوة، لأن الإعجاز وعلاقته مع صدق ودعوى النبوة، هو أمر لا يمكن تشخيصه، إلا بالبرهان العقلي.

ولتوضيح هذه المسألة نقول: إن المعجزة لها أثر حسي وأثر عقلي، فأثرها الحسي هو العمل الطبيعي الذي يلاحظ، مثل صيرورة العصا حية أو انشقاق البحر أو خروج الناقة من الجبل، أما فهم أن هذا الأمر هو معجزة ومسألة خارقة للعادة، فهو من وظيفة العقل. فيجب أن يشخص العقل أولاً، التباين بين الأمور النادرة في الطبيعة و الخارقة للعادة، ثم يعرف في المرحلة الثانية التفاوت بين المعجزة و العلوم الغريبة الأخرى من قبيل السحر، الشعوذة، الكهانة، القيافة وأمثالها، ويعلم أن العلوم الغريبة، وإن كانت تؤدي إلى أعمال نادرة، لكنها قابلة دائماً للنقل الذهني بطريقة فكرية خاصة. أما الإعجاز الذي يؤدي إلى خرق العادة، فهو ليس بالأمر الذي يمكن نقله إلى الغير بالتعليم والتعلم، لأنه يرتكز على قدسية الروح، وهذه القدسية هي من شؤون العقل العملي، ولا يمكن انتقالها ذهنياً، ويجب بعد الإدراك العقلي لهذين الأمرين، معرفةالتلازم بين الإعجاز وصدق دعوى صاحب المعجزة (في مسألة النبوة أو الإمامة)، بصورة مبرهنة، وهذا التلازم الذي هو إدراك ضرورة صدق صاحب المعجزة خارج عن إطار الحسّيات.

وإذا بُرهنت هذه الأمور الثلاثة من قبل العقل، عند ذلك، يؤمن الشخص صاحب البرهان، برؤية صيرورة العصا حية، لكنه لا يرتد أبداً بمشاهدة قضية السامري.

فارتداد بني إسرائيل عن إيمانهم، عند مشاهدة عجل السامري، ليس لأن

المعجزة هي حجة للعوام، كما تصور الغزالي و أمثاله، بل لأنهم لم يخرجوا من محور الحس، ولم يميزوا بمعيار العقل بين الإعجاز وغيره. أما إذا لم يحصر الإنسان الإعجاز في حدود الحس، ونظر إليه بنظرة العقل، فإنه سيعرف أن المعجزة هي حجة عقلية قاطعة.

## النزعة الحسية لبني إسرائيل وأرضية استخفاف فرعون:

بعد أن شاهد فرعون الآيات البيّنة لحضرة موسى (عليه السلام)، أدرك صحة دعواه، إلا أنه أراد المحافظة على سيطرته على الرأي العام في المجتمع، من أجل الإحتفاظ بملكيته وسيطرته المادية، لأن بني إسرائيل إنما كانوا يقبلون تفوقه الخارجي، ما داموا يقبلون تفوقه في ذهنهم.

ويصف القرآن الكريم، هذه الحالة الفكرية للمجتمع، وهي الخضوع للحكم الطاغوتي لفرعون، بالإستخفاف، فيقول:

﴿ **فاستخف قومه فأطاعوه** ﴾[١] مما يعني انه ما لم يتقبلوا خفتهم وضعفهم أمامه لما أطاعوه.

وقد ذكر القرآن الكريم مجموعة المغالطات والدعوات، التي قام بها فرعون لخداع الرأي العام والتموية على الناس، و جميع هذه المغالطات التي كان قومه يقبلون بها، لها أساس في المعرفة و الفكر الحسي لبني إسرائيل.

ومن جملة ما ذكره القرآن الكريم، هذا القول لفرعون:

﴿**وقال فرعون يا أيها الملأ ماعلمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحاً لعلي أطلع إلى إله موسى و إني لأظنه من الكاذبين** ﴾[١].

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٥٤. (٢) سورة القصص، الآية: ٣٨.

قيل إن كلمة (صرح) استعملت في الجملة، لأنه أمر ببناء قصر رفيع يمكن رؤيته من كل مكان، بشكل واضح وصريح، حيث إنه بالإمكان حينها رؤية كل مكان وكل شيء بشكل واضح من قمته. لكن البعض احتملوا أن مقصود فرعون كان بناء مرصد لرصد الأجرام السماوية و الكائنات السماوية، وهو احتمال حسن، لأنه إذا كان المقصود، بناء قصر رفيع، فإن الذهاب إلى قمة جبل، يمكن أن يحل مشكلته، و تؤيد آيات من سورة غافر، هذا الإحتمال، وهو أن المقصود، كان بناء مرصد:

**﴿الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * و قال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً﴾**[1].

وليس المقصود من الكلام من دون برهان في هذا الجزء من الآية، الكلام الذي يفتقد إلى البرهان العقلي أو النقلي، لأنه مثلما يمكن أن يرتكز البرهان على حد أوسط عقلي، يمكن أيضاً أن يؤمّن بحد أوسط نقلي أيضاً، من قبل المعصوم بشكل قاطع، أي أن الكلام القطعي للمعصوم، بالإمكان أن يُجعل حداً وسطاً للقياس والدليل.

قول فرعون ذلك، هو من أجل أن يثبت أنّه يريد مشاهدة الله، كما يريد الآخرون، فقد كان بنو إسرائيل يصرحون بإرادتهم هذه ويقولون:

**﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾**[2].

---

(١) سورة غافر، الآيتان: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٥٥.

ويجب الإلتفات إلى أن ما كان يظهره فرعون من هذا الإنتظار، كان يستهدف خداع بني إسرائيل. وقال كلامه هذا، حين رأى أن بني إسرائيل مصابون بالفكر والمعرفة الحسيّة، وذلك للتمويه عليهم وإن كان من المحتمل أن فرعون كان في بداية القضية ذا نزعة حسية مثل الآخرين، إلا أنه فهم الحق في نهاية المطاف، و لكنه مارس التمويه.

والمقصود من التمويه، هي المغالطة التي تستخدم للغير، و أصلها من الماء، و علة استعمال هذه الكلمة، هي أن المسألة التي تخُلط بالباطل تؤدي إلى خداع الغير، كما هو حال الحليب المخلوط مع الماء.

ولما كان فرعون، يعرف بطريقة التفكير والمعرفة لدي بني إسرائيل، فقد أمر ببناء مكان رصد، للتحايل عليهم، كي يقول إنه بحث في السماوات، ولم يشاهد الإله الذي يدعيه موسى. وما يؤيد أن فرعون أمر بذلك للتمويه على قومه، هو أن فرعون، وكما مرّ في آيات القصص، كان يخاطب قومه، في حين أنه لم يطرح موضوع بناء القصر في مناظرات فرعون مع موسى (عليه السلام)، أي عندما كان يخاطب موسى (عليه السلام).

وقد وردت في سورة طه، المحادثات العلمية بين موسى (عليه السلام) وفرعون، بهذا الشكل:

**﴿ قال فمن ربكما يا موسى * قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى * قال فما بال القرون الأولى * قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ولا ينسى ﴾**[١].

---

(١) سورة طه، الآيات: ٤٩ ـ ٥٢.

وفي تتمة هذه المحـادثات كان الذي طرحـه فرعون على موسـى، هو اتهامه بالسحر:

**﴿ولقد أريناه آيـاتنا كلها فكذب وأبـى * قال أجئتنا لتخرجنـا من أرضنا بسحرك يـا موسى * فلنأتينـك بسحر مثله فاجعـل بيننا وبينك موعـداً لا نخلفه نحن ولا أنت مكاناً سوى﴾**(١).

ان ما يؤكد أكثر، أن فرعون أمر ببناء مكان للرصد، من أجل تمويه ومغالطة الآخرين، هو كلام موسى *(عليه السلام)*، رداً على اتهام فرعون له بـالسحر، حيث جاء في سورد الإسراء:

**﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسئل بني إسرائيل إذ جائهم فقال له فرعـون إني لأظنك يا مـوسى مسحوراً * قال لقـد علمت ما أنـزل هؤلاء إلاّ ربُّ السموات والأرض بصائر وإني لأضنك يا فرعـون مثبوراً * فأراد أن يستفزّهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعاً﴾**(٢).

وكما يلاحظ، أن فرعون كان يعتبر موسى *(عليه السلام)* مبعوثاً من قبل الله، لكن أمر بتشييـد ذلك القصر، بغية خـداع الرأي العـام الحسي لدى بني اسرائيـل، كي يتمكن من الادعاء أنهم جالوا في السموات، ولم يروا إله موسى *(عليه السلام)*.

ويطرح القرآن الكريـم، كلاماً آخر لفرعون، قالـه لاستخفاف بني إسرائيل باستخدام تفكيرهم المادي:

**﴿ ونادى فرعون في قومه قـال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون * أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين * فلولا**

---

(١) سورة طه، الآيات: ٥٦ ـ ٥٨.

(٢) سورة الإسراء، الآيات: ١٠١ ـ ١٠٣.

**ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين * فاستخف قومه فأطاعون إنهم كانوا قوماً فاسقين ﴾**[١].

ان أقوال فرعون، كلها، كانت على أساس العقائد الحسية، وكان يطرح قدرته المادية و الحسية في تدبير نظام معيشة الناس، وكان يصف نفسه ربهم ومدبر أمورهم، ويقول بأن موسى (عليه السلام) إذا كان صادقاً، فلماذا لا يكون لديه قصر؟ أو لماذا ليس في يده أسورة من ذهب؟ أو لماذا لا ترافقه الملائكة؟ و كان كلامه هذا يؤثر في خداع فكرهم وعقولهم الفارغة، حيث كانوا يعتبرون كل شيء حسياً، حتى الله، لذا نلاحظ أن القرآن الكريم، قد وصفهم بأنهم قوم فاسقون، بعد أن بيّن مكائد فرعون.

## النزعة الحسية ومحاجّة نمرود مع إبراهيم الخليل (عليه السلام):

ذكر القرآن الكريم محاجة نمرود مع إبراهيم (عليه السلام)، في سورد البقرة، بهذا الشكل:

**﴿ألم تر إلى الذي حاجَّ إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يُحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ﴾**[٢].

لقد كان الحد الأوسط عند إبراهيم (عليه السلام) هو أن ربي الذي يحيي ويميت، وكل من يحيي و يميت فله الربوبية، فالربوبية إذن لربي.

إن حقيقة الحياة و الممات، و كذلك الإحياء و الإماتة، التي أخذت كحد وسط في هذا البرهان، ليست أمراً حسيّاً، إلا أن جواب نمرود، أطّر الحياة والممات

---

(١) سورة الزخرف، الآيات: ٥١ ـ ٥٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.

وكـذلك الإحيـاء والإماتـة في كسـوة الحس وأمر بـإحضار سجينين، أطلـق سراح أحدهما، وقطع رأس الثاني و قال أنا أحيي وأميت أيضاً.

ولعـل نمرود، كـان على علم بـأن مسألـة الحياة و الممات، غير حسيّـة، وأن المقصود من الإحياء والإماتة ليس الإحيـاء و الإماتة الحسيّة، وفي هذه الحالة، كان غرضه من هذا الإحتجاج، هو التمويـه على الآخرين، لأن مغالطته تؤثر في الناس الذي لا يعتقدون إلا بالحس والمعرفة الحسيّة وما هو محسوس.

### اعتماد المعرفة الحسيّة على المعرفة العقلية:

ذكرت آيـات وشواهـد وافرة من القـرآن الكريـم بشأن استـدلالات وطرق معرفة و تفكير أصحاب النزعة الحسيّة. ويتضح مما قيل حول المشككين والماديين، أن أساس الشك بالعـالم الخارجي وكذلك سرّ الرؤية المادية للعالم، وإنكار دعوة الأنبياء، هو النزعة الحسيّة، وحصر المعرفة بالأدوات الحسيّة و الأمور المادية، وتبين أن اعتبار المعرفة أمراً حسيّاً، وإن لم يـؤدِّ إلى الجزم في إنكار الغيب إلا انه يؤدي إلى انغلاق طرق إثباته ونفيه على الأقل وهو في النتيجة مانع من اليقين بوجوده.

و القرآن الكريم لا يسمي ادعاءات المنكرين للمبدأ والمعاد من ذوي الفكر الحسيّ، بأنها ادعاءات مستنـدة إلى الظن، رغم إصرارهم في الإنكـار فحسب، بل يعتبر المعرفة الحسيّة فاقدة لصلاحية معرفة الأمور الحسيّة أيضاً.

والكون وما فيه، ومن ذلك معرفة الإنسـان، تقسم من منظار القرآن الكريم إلى قسمين، الشهادة و الغيب، والشهادة فرع والغيـب أصل، أي أن عالم الشهادة و ما فيـه يرتكـز على عالم الغيـب، والمعرفـة الحسيّة و العقليـة الموجودتـان في هذا التقسيم الثنائي، تتبعان القوانين ذات العلاقة بذلك، أي أن المعرفة الحسيّة التابعة إلى عالم الشهادة، هي فرع للمعرفة العقلية العائدة إلى عالم الغيب.

وبناء على هـذا، فإنّ المعـرفة الحسيّـة بحاجـة إلى المعرفـة العقلية ومـرتكزة عليها، مثلما أن عـالم الشهادة بحـاجة إلى عـالم الغيب ومـرتكز عليـه، في حين أن المعرفة العقلية في غنى ومستقلة عن الحس والمحسوسات، حالها حال سائر الأمور المعقولة التابعة للغيب بمعنى أن العقـل يعمل في تشخيصه النهائي، مستقلاً عن الحس، وإن كان يعمـل بمساعـدة الحس، عند التجـريد أو انتـزاع الكليات مـن الأفراد الجزئية. وتوضيح هذا الإدعاء القرآني يتطلب معرفة دور العالم واختلافه عن الظن والشك، وكذا يطلب معرفة حقيقة اليقين.

**العلم واليقين واختلافهما عن الظن والشك :**

العلـم في قبـال الظـن والشـك يسـاوي اليقين. واليقين هـو الجزم بثبـوت المحمول للموضـوع. والجزم بامتناع سلب المحمـول من الموضوع، وعدم إمكـانية زوال الجزم الأول والثاني.

وعلى هـذا، فهنـاك أربعــة شروط في اليقين، وبهذه الشروط الأربعـة، تخرج الظنون المتراكمة وكذلك الجهل المركـب، من تعريف اليقين، لأنها يقبلان الزوال، ومع أن الجاهل بالجهل المركب لديه جزم بثبوت الموضوع للمحمول وجزم بامتناع سلـب المحمـول من الموضـوع، إلا أن كـلا هـذيـن الجزمين، يزولان بـالشبهـة أو بالبرهان الذي يقام على عكسهما، أما اليقين الجزمي فهو غير قابل للزوال.

و يذكر القرآن الكريـم، الضرورة التي هي حصيلة الشروط الأربعة لليقين، بعبارات مثل (لا ريب فيه) و أمثالها، ومن ذلك، قول الله تعالى:

**﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴾**[1].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢.

أي إن ذلك الكتـاب، ضرورة حق، ولأن الدعـوة إلى المبدأ والمعـاد في ذلك الكتاب، هي دعوى الوحي والرسالة، فدعواه هي ضرورة حق أيضاً.

قال تعالى في القرآن الكريم:

﴿أفي الله شك ﴾[١].

وعن المعاد ورد:

﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ﴾[٢].

أي أن حلول اليوم الذي يجمع الله، العباد فيه، هو ضرورة حق.

## فقدان اليقين في المعرفة الحسيّة:

المعرفة الحسيّة لا توصل إلى اليقين أبداً، لأن ما يدركه الحس، يقع في جانب الإثبات، أي إننا نفهم بالحس، وجود الضوء مثلاً، إلا أن هذا المقدار الذي يحصل برؤية الضوء لا يؤدي أبداً إلى اليقين بوجـود الضوء، فاليقين بوجود الضوء يحصل، عندما نقبـل بمسألة امتناع اجتماع النقيضين كقاعدة عقليـة، ونشكل على أساس ذلك قياساً استثنائياً، ونحصل على نتيجـة قطعية ويقينية من ذلك، بهذا الشكل، وهو القـول بمشاهـدة الضوء بالحس، إذن فهـو موجـود، وكل شيء إمـا أن يكون موجـوداً أو معدوماً، أي أن اجتماع الوجـود والعدم لشيء واحد في آن واحـد، أمر محال، إذ مـن المستحيل عـدم ذلـك الضوء المشـاهـد، ووجـوده في النتيجة، أمـر ضروري، أي أننا على يقين من أن الضوء موجود.

و كما يلاحـظ إننا بحـاجة إلى الإستعانـة بقاعـدة عقلية، في اليقين بـأبسط

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩.

المسائل، لأنـه في حالـة عدم الإعتماد على هذه القـاعدة العقليـة، وهي استحـالة اجتماع النقيضين، لا يوجـود أي طريق للجزم اليقينـي بوجود ذلـك الموجود، و إن أدركنا بعض الأمور، لأن احتمال انعدام ذلك الأمـر، في هذا الفرض، موجود، ومع احتمال العـدمية، فـإن اليقين بـالوجـود لا يحصـل. إذن أصـل استحالـة اجتماع النقيضين هو قـاعدة اليقين بالحسيّات، والحال أن استحـالة أمر، أي الأمـر الذي يستحيل وقوعه، مستحيل أن يستحصل بـالإحساس، وهذا نفسه دليل على عقلية هذا الأصل وعدم حسيّته.

وهنـاك دليـل آخـر على هذا، وهـو أن الحس لا يـؤدي إلى تحصيـل العلـم واليقين، مطلقاً، فالحس يعطـي النفس تصوراً فقط، أمـا الذهن فهو الـذي يجمع التصورات المفردة و يبلورها بشكل قضية، ويحكم بينها، والخطأ والصواب يتبعان الحكم، وحين لا يكون هناك حكم، لا يوجود خطأ وصواب.

وبعبارة أخـرى، إن الخطأ والصـواب أو الصدق والكـذب ليس لهما تقـابل السلب والإيجاب حتى يكون رفعهما محالاً، من باب امتناع ارتفاع النقيضين، و إنما هنـاك تقـابل العـدم والملـكة بينهما، لـذا من الممكن ارتفـاعهما في الحـالات التي لا يوجود أصل الحكـم والتصديق، و بنـاء على هـذا، فالشخـص الذي يسكـت ولا يخبر، لا يكون صادقاً ولا كاذباً، وكذلك التصور لا يتضمن صدقاً و كذباً، من ناحية أنه لا يرافقه حكم.

إن الصـدق والكذب هما في الحالـة التـي يوجـود حكـم وتصديـق، ومجرد التصورات لا تتصف بالصحة ولا بالخطأ، ما دامت لم تصل التصديق.

ومن هذا البيـان نستنتج أن القول أحيانـاً بأن الحس قد أخطأ، فـرأى ذلك الكواكب الذي هو أكبر كثيراً من الأرض، صغيراً، يعود إلى خطأ ذهني، لأن الحس يعطينا مجرد تصور صغير عن الشيء الذي يقع على مسافة بعيدة جداً، من دون أن

يرافقه تصديق وحكم في هذا الحال، لكن الذهن يلغي المسافة و سائر قيود موضوع القضية، ويحكم بصغر الكوكب. وعندما يلتفت إلى خطئه، و ينسب خطأه إلى الحس، يرتكب خطأ آخر. فالحكم يعود إلى الذهن، والذهن لا يتمكن من الإستدلال وتقديم الحكم، من دون أن تكون لديه كلية، لأن القضايا المستخدمة في الإستدلال إذا كانت كلها جزئية، ينغلق طريق الإستدلال. إننا بحاجة على الأقل إلى قضية في مقدمات كل استدلال، تحمل المحمول الكلي على موضوعها. والكلي ليس بالأمر الذي يدرك بالحس، فالحس يدرك المفردات الحسية لذلك.

وحين تشكل قضية مثل زيد إنسان، فإن حكم هذه القضية ومحمولها غير حسيين، لأن الحس يستطيع الشعور بالأفراد مثل زيد، بكر، خالد، عمرو، أما المعنى الكلي للإنسان فلا يقع موضع الإحساس و إن كان اصطيد عن طريق التجريد أو الإنتزاع.

وهذا البيان نظير لكلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا (رحمه الله)، حيث يقول في بداية النمط الرابع من كتاب ( الإشارات والتنبيهات): يدرك أصحاب اصالة الحس وأصالة المادة، عند بحث أبسط المسائل والقضايا اليومية لأمر كلي ومجرد، أنه غير حسي وكل صاحب صنعة يحمل معنى كلياً على أداته الصناعية وكل مزارع يحمل مفهوماً كلياً على أداته الزراعية، و أي منها غير قابلة للإحساس، لأنه لو كان حسيّاً، لكان ذا وضع ومادة و كيفية محددة، والذي لديه هذه الخصائص، لا يحمل على سائر الأشياء والأفراد. إذن فالكليات التي تحتاجها البراهين والإستدلالات والأحكام العلمية، هي أمور ليست ذات كم وكيف وزمان ومكان محدد ومشخص، و لا تتعرض إلى السؤال من هذه الناحية.

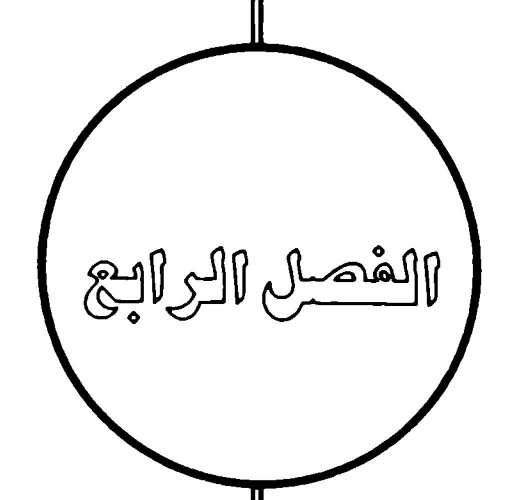
ومثل هذا البيان حول الكليات، جاء في بعض الروايات المروية عن الأئمة

المعصومين (عليهم السلام) في الرد على المنكرين للمبدأ و المعاد، فقد كان المنكرون بسبب حسيتهم يسألون عن كم وكيف وعن مكان وزمان الله،وكان الإمام(عليه السلام) يقول في الجواب بأن الله خالق الزمان والمكان وخالق للكم والكيف ومُوجد للسؤال، فهو ليس له زمان ولا مكان ولا كمية و لا كيفية و لا تقيّد بلماذا ولأنه، فالسؤال عن هذه الأمور ليس لها موضع بشأنه [١].

يعلم مما ذكر أنه لا الحكم ولا المفاهيم الكلية التي يحتاج إليها في الإستدلال والحكم ليس شيء منها أمر محسوس، والحس بمفرده فاقد للحكم والتصديق، وفي النتيجة فهو فاقد للجزم واليقين.

■■■

(١) التوحيد، للصدوق (ره)، ص ١١٥.




# وجـود الخطأ
# وطـرق تشخيص الاشتباه

## ظهور الإلتباس و وجود الخطأ:

إن وجود و عدم الأشيـاء، و الحق و الباطل حسب التعبير القـرآني، ليست بديهيـة و بيّنة دائماً، لأنه لو كـانت مسألة الـوجود و العدم و الحق و الباطـل أمراً ضرورياً و بديهياً، لما اختلف أبداً أهل الـرأي في العلوم المختلفة، و لما كانت لدى شخص واحد آراء متباينة بشأن بعض المسائل العلمية خلال حياته.

إن عـدم بـداهـة الحق و البـاطـل، أو وجـود و عـدم الأشيـاء، يـؤدي إلى الإلتباس، الإلتساب هو الأمر الذي ذكر في التعبير القرآني بكلمة، لَبْس، و لُبْس ـ بالضـم ـ تشترك في الأساس مع لَبْـس ـ بالفتـح ـ بمعنى الإشتباه، رغـم أن معنى لُبس هو التغطية، قال تعالى بشأن المنكرين للمعاد:

**﴿بل هم في لَبْس من خلق جديد ﴾**[1].

و علـة هذا الإلتبـاس، هي تلبيـس لبـاس الحق على هيكل البـاطل الـذي لاروح فيه. وحول هذا المزج للحق و الباطل، ذكر الله تعالى مثالاً، فقال:

**﴿ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً و ممّا**

---

(١) سورة ق، الآية: ١٥.

**يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال** ﴾[١]. الزبد الذي هو باطل له باطن خال و أجوف و له خارج هو عبارة عن قشر من الندى و الرطوبة، و ذلك القشر من الرطوبة الذي هو على شكل نصف قوس يغطي وجه السيل، و الباطل هو ذلك الخلأ الموجود داخل حبات الزبد و الذي هو داخل الرطوبة و أما نفس الرطوبة فهي من الماء، لذا يقول الله تعالى في هذا المثال إن تلك الرطوبة تعود للماء أيضاً و عندها يتضح بطلان الباطل. فالباطل إذن ليس تلك المجموعة من الحبيبات و إنما هو تلك الفراغات الموجودة داخلها و المغطاة بالرطوبة و التي تزول شيئاً فشيئاً مع حركة الماء، أي إن نفس الحق يطرد الباطل من خلال تحوله و حركته.

## العلة الفاعلية للخطأ و الإلتباس:

إن الفرق بين القرآن الكريم، و الكتب العقلية المنطقية التي تناولت البحث في أنواع المغالطات و الأخطاء الفكرية، هو في أن القرآن يشير إلى التباس بعض الأفكار، و يذكر بالإضافة إلى ذلك، السبب الفاعلي لذلك.

فالقرآن الكريم يذكر الشيطان، بوصفه الفاعل الذي يقوم بهذا التلبس بالإستفادة من الحق كأداة لعمله، فيقول: ﴿ **ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون** ﴾[٢].

## وجود طريق لتشخيص الإلتباس:

مثلما أنه لا شك في أصل الوجود، لأن الإنكار و الشك في ذلك أمر مساو

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.
(٢) سورة البقرة، الآيتان: ١٦٨ ـ ١٦٩.

للسفسطة، كذلك ليس بالإمكان الترديد في وجود طريق يرشد الإنسان إلى ذلك، ذلك لأن إنكار وجود الطريق الذي يؤدي إلى اليقين، يساوي إنكار إمكانية المعرفة و السقوط في وادي السفسطة، و هذا الطريق يجب أن يكون معصوماً في كونه طريقاً، من أجل أن يكون طريقاً حقيقياً، و إلا في غير هذه الحالة يحتاج ذلك الطريق إلى طريق آخر. إذن هناك طريق لمعرفة الأمور المجهولة، و هو طريق ليس فيه تخلف و لا يتضمن اختلافاً. و التخلف هو في أن تفقد حلقة من حلقاته، من دون أن يسد مكانها شيء، و الإختلاف هو في أن يحتل شيء مكان تلك الحلقة المفقودة، و على سبيل المثال، يقال إن ذاتية الشيء ليس فيها تخلف و لا اختلاف، أي أن ذاتية كل شيء، لا تزول و لا تتبدل إلى الغير، مثل الناطق الذي هو ذاتي الإنسان و لا ينفصل عنه أبداً، و لا يتبدل إلى فصل آخر مثل الصاهل.

**الطرق الباطنية و الخارجية للمعرفة:**

إن طريق معرفة الموجودات في العالم الخارجي، و الذي هو معصوم في الوصول إلى الغاية موجود في داخل أفراد المجتمع و في الخارج. فالطريق الداخلي هو طريق العقل أو طريق القلب، و الطريق الذي في الخارج هو طريق الوحي، الذي يعتبر طريقاً خارجياً بالنسبة للناس العاديين، و إن كان طريقاً باطنياً للأوحدي من الناس.

و يجب الإلتفات إلى أن السائر و السالك إذا لم يراع ضوابط الطريق، فإنه سوف يخطىء و لا يصل إلى الحقيقة، و إن كان طريق الوصول إلى الواقع معصوماً. لهذا على السائر أن يسعى للسير بشكل صحيح، بحدود استطاعته وإلا فإنه يتعرض للخطأ و الإلتباس. و هناك طائفتان فقط، تتمتعان بالعصمة في قطع الطريق الباطني وفهم الشريعة الخارجية، وهما الأنبياء و المعصومون

وأهل بيت العصمة والطهـارة، لأنهم مصانون من الخطأ، في فهم القـواعد العقلية وفي السير في الطريـق القلبي، كما أنهم معصومـون من الإلتبـاس في الإستدلالات الشرعية والنقلية. وترشدنا آيات القرآن الكريم إلى هذه الطريق الباطنية والخارجية، ففي بعض الآيات ذكر للتفكر و التـدبر و التعقل. و هناك آيات كثيرة في القرآن، فيها حث للناس على التعقل، كقوله تعالى: ﴿**أفلا تعقلون**﴾.

ومن بين الآيـات التي ذكـرت فيها هذه العبـارة: آية: ٤٤ و ٧٦ مـن سورة البقرة، آيـة: ٤٥ من سورة آل عمـران، آية ٣٢ مـن سورة الأنعام، آيـة: ١٦٩ من سورة الأعراف و آية: ١٦ من سورة يونس.

ولو لم يكـن هناك وجود لطـريق العقل و لو لم يكـن معصوماً، لكـان الأمر بالسير فيه، لا فائدة منه، و لما كان هناك داع للمؤاخذة على تركه.

وعلاوة على هـذا النوع مـن الآيات، فإن هنـاك آيات كثيرة أخـرى، استُفيد فيها مـن البراهين العقلية لإثبات المدعـى، أو حصل استـدلال عقلي على بطلان أفكار المخالفين، و الخلاصة أن هناك آيات وافرة ورد فيها دعوة إلى التفكر العقلي، كالآية الشريفة التالية من سورة الأنعام:

﴿**هل يستوي الأعمى و البصير أفلا تتفكرون**﴾[1].

وفي بعض الآيـات إشـارة إلى طـريق القلـب و تهذيبه، كما في سـورة محمد (صلّى الله عليه وآله): ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾[2]. و في سورة النساء ذكر دليل على حقانية و صيانة القرآن من البـاطل، أي على عصمة طريق الوحي: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾[3].

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٠. (٢) سورة محمد، الآية: ٢٤.
(٣) سورة النساء، الآية: ٨٢.

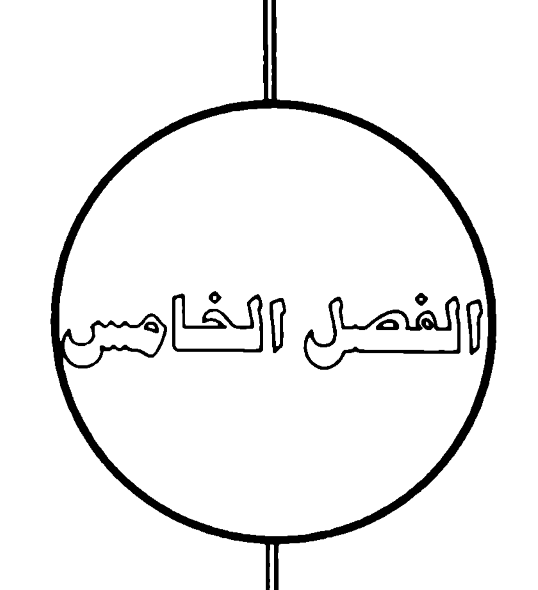
وهنـاك آيات أخـرى وردت في بيان صيـانة القـرآن مـن الإصابـة بظاهـرة البطلان. منها:

**﴿و إنه لكتاب عزيز * لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ﴾**[١].

و سـوف يتضح في المبـاحث القـادمة أن جميـع الآيات الـواردة في مسألـة المعرفة تؤيد بعضها الآخر و بعضها متمم و مكمل للآخر، و خلاصتها أن كلاً من الطريقين الداخلي و الخارجي بدورهما يوصلان الإنسان إلى الغاية، مثلاً إن العقل لم يكن يـدرك جزئيات العـالم و هو يعرف أنه لا يستطيـع معرفة الجزئيـات، لكن الوحي يشاهـد الكليات و الجزئيات، و هو معصوم في إرشاداتـه، لأنه إذا لم يكن معصوماً، لا يكون طريقاً لمعرفة الـواقع و ميزاناً للعلم بالخارج. و بسبب العصمة التي يتصف بها الوحي، فإنه ميزان لجميع العقائد التي تظهر إلى يوم القيامة. قال تعالى بهذا الشأن: **﴿و ما هي إلا ذكرى للبشر ﴾**[٢]، **﴿إنها لإحدى الكبر * نذيراً للبشر ﴾**[٣]، **﴿تبارك الذي نـزل الفرقان على عبده ليكون للعـالمين نذيراً ﴾**[٤]. إن الوحي لو لم يكن معصوماً في التشخيص الكلي و الجزئي، لما استطاع أبداً أن يكون ميزانـاً للصحة و البطـلان لجميع العـاملين، و بسبب كـون القرآن ميـزاناً لمعـرفة الكائنات يمكن القول إنّه بوجوده: **﴿ قد تبيّن الرشد من الغي ﴾**[٥]. و في الفصول القادمة سوف نبحث حول الطريـق الباطني و الخارجي، و سوف يتضح الإرتباط بينهما، خلال هذه الفصول، عند تبيين هذه الطرق.

■■■

(١) سورة فصلت، الآيتان: ٤١ ـ ٤٢.
(٢) سورة المدثر، الآية: ٣١.
(٣) سورة المدثر، الآيتان: ٣٥ ـ ٣٦.
(٤) سورة الفرقان، الآية: ١.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.




# المصادرات والأصول الموضوعة والمعارف الفرضية

## المصادرات والأصول الموضوعة:

إذا ما انقطع اتصال سلسلة اليقينيات في مورد من موارد الإستدلال فإن ذلك الإستدلال يفقد حقيقته البرهانية و يخرج من زمرة العلوم الحقيقية، ومن هنا قالوا فى المنطق: لو استفيد لإثبات مسألة من مسائل العلوم من قضية لم تبرهَن للمتعلم بنحو اليقين، فإن ذلك الإستدلال سيكون مخدوشاً ولا يؤدي إلى الواقع، مهما كانت تلك القضية قد بُحثت في مكان آخر.

و قد قسّم المنطقيون مثل هذه القضايا إلى طائفتين:

**أ ـ الأصول الموضوعة:** وهي القضايا التي يتم بحثها في علم آخر، لكن الطالب يقبل بها من معلمه ويؤلف استدلاله على أساسها من دون أن يكون له يقين بها، وذلك اعتماداً على ثقته بمعلمه وأستاذه.

**ب ـ المصادرات:** وهي القضايا التي ليس للطالب يقين بها، ولا يحسن الظن باستاذه الذي ينقلها، ولذا فهي لا معلومة و لا مقبولة.

جميع المناطقة اعتبروا مثل هذه القضايا، أي المبتنية على أساس المصادرات، غير صحيحة. أما الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) فقد رفض الأصول الموضوعة

أيضاً ولم يعتبرها ـ هي الاخرى ـ من مباديء البرهان؛ لأن الإعتماد على نقل الأستاذ يُخرج الإستدلال من زمرة العلوم العقلية و يُدخلها في دائرة العلوم النقلية. والدليل على هذا هو أن نتيجة الإستدلال تتبع أخسّ المقدمتين، وبما أنه يستفاد في مقدمات هذا الإستدلال من قضية نقلية، فإن لنتيجته قيمة نقلية فقط.

و بالطبع، لو كان الشخص الذي يُستند إلى كلامه معصوماً، وكان الكلام الذي يُسمع منه يقينياً وقطعياً من حيث السند وجهة الصدور والدلالة، لأمكن ـ في هذه الحالة ـ أن يُجعل كلامُه الحدّ الأوسط للبرهان في العلوم العقلية؛ لأن كلام المعصوم سيكون برهانياً بعد إقامة البرهان على عصمته وتكون له قيمة علمية و يقينية.

## افتراض الإستفادة من الفرضية في العلوم:

الأصول الموضوعة والمصادرات هي قضايا تعد من زمرة المسائل العلمية، بمعنى أن كلاًّ منها قد بحث في المختص وأن لها أهلية لإقامة البرهان على إثباتها، أو نفيها أحياناً، فالسبب في عدم الإعتماد عليها ـ إذن ـ ليس فى كونها مبرهنة أو غير قابلة للبرهنة، بل هو في عدم إثباتها للمتعلم الذي يستفيد منها في استدلاله وبرهانه الخاص.

و أما الفرضية، بالنحو الذي اتخذوها فيه أصل المسائل العلمية اليوم واعتبروها وسيلة توسّع وتنامي العلوم، فهي عبارة عن سلسلة من القضايا التي لا هي بديهية ولا هي مبرهن عليها في مواضع أخرى، ولا أنها منظور في إثباتها وعدم إثباتها أيضاً.

و بما أن مثل هذه القضايا مستندة إلى الفرض، فلا قيمة علمية لها أبداً بأي صورة أخذت ومهما كانت لها نتائج عملية واستعمالات فنية أو آثار خيالية و وهمية

كثيرة، بل هـي متزلـزلة ومضطـربة رغـم الجزم الساذج الـذي يرافقهـا؛ وتبعاً لهذا الإضطراب كـانت جميـع التراكمات المعتمد عليهـا باسـم العلم عـرضة للتـلاشي والإنهيار.

هذا التزلزل وعدم الإستقرار الناتج من الإبتعاد عن اليقين ليس أمراً يمكن معالجته أو تلافيه ببعـض القيود كالذي طرحه الوضعيون بـاسم قابلية الإثبات أو الملحـدون والماديـون بعـدهـم بـأسماء أخـرى. أيْ أن أيَّ قيـد أو شرط لـن يبلـغ بالفرضيات التي من هذا القبيل إلى حد المعرفة الحقيقية أي اليقين بالنسبة للواقع، مهما كانت تبعث عـن الظن والتخمين. فالفرضيّة ـ على حـد تعبير سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه ـ كالضلع الثابت في الفرجار.

يثبت الضلع المدبـب الأول للفرجار في مكان ليتسنى له ــ بتحمله الثقل ـ السماح للضلع الآخر بحرية الحركة؛ فبواسطة هذا الضلع الثابت يتحرك الفرجار، لكن بما أن هذا الضلع الثـابت ذاته لا يتحرك فإن الضلع الآخر ــ أيضاً ـ تتحدّد حركته، ولا يرسم بالتالي سوى دائرة حول تلك النقطة الثابتة. وعلى هذا، فإن عمل الفرضيات ينحصر في صناعة منظومات معـرفية على محور نقاط فاقدة لأي اعتبار علمي تحدد ثباتها وديمومتها.

### فرضية التغير الدائمي للعلوم وإنكار الضرورة واليقين:

إن الاثبـات وقبول التغير الـدائمين للفـرضيـات يؤدي إلى التبـدل والتغير المستمر المواصل للأنظمة المعرفية القائمة عليها.

إن التغيرات المستمرة في مثـل هذه المعـارف البشرية (التـي هي في الـواقع تغيرات في الظنون والمزاعـم والخيالات غير المبرهنة التـي تتشكل أو تـزول في ظل تجاذبات الشروط النفسية أو الإجتماعيـة الخاصة بها بحسب الدور الـذي تؤديه أو

الاستفادة التي تتحقق منها) سبّبت لأن يتصور أولئك الذين يرون العلوم البشرية في هذه الدائرة المحدودة و يرون استحالة المعرفة الحقيقية التي هي العلم واليقين بالواقع، أن المعرفة البشرية ليست سوى صياغة الأنظمة على أساس القضايا المختلفة. و نتيجة هذا التصور والظن أو الفرض غير المبرهن هو أن تحليل النظم المعرفية سيعود إلى نفس تحليل الفرضيات الأساسية، ولما كانت الفرضيات الأساسية فاقدة للحكم والتصديق اليقيني فهي ليست شيئاً سوى التصورات والخيالات الذهنية لصنّاع الفرضية.

بناء على هذا التحليل، فإن المعارف البشرية هي من سنخ تحليل الصور الخيالية المختلفة التي تتم بالبحث في المجالات الجغرافية و السياسية والإقتصادية والنفسية و الإجتماعية المختلفة.

ولا ينكر أن الدور الإستعمالي للفرضيات في تلبية الإحتياجات والرغبات الطبيعية و في سيطرة الإنسان على المحيط المادي و المحسوس تتسبّب لأن تعدّ العلائم المحسوسة لهذا الدور في مجالات الحياة المختلفة، الطبيعية منها والدينية، السبب الرئيس للتغيير، و تعتبر ـ بالتالي ـ من أسس تحليل المعارف البشرية.

وفق هذه النظرة لا وجود لأية معرفة ثابتة أبداً، بل إن الثبات ليس سوى تصور متغير وقابل للزوال. هؤلاء الأشخاص، ومن دون الإلتفات إلى أن معرفة نظرية المعرفة ـ باصطلاحهم القاطع ـ لم يكن ـ أبداً ـ نسيجاً منفصلاً عن المعارف البشريّة الأخرى بل هو بذاته معرفة بشرية تشكلت ـ وفق نظرتهم ـ على أساس افتراضات مسبقة معينة، يخبرون مدعين العلم، و بثبات وجزم تام عن زوال وتغير جميع الأفكار التي تدّعي الثبات والإستمرار.

وفق هذه النظرة لو أراد شخص أن يتحدث عن يقينية وضرورية معارفه في علم من العلوم، فإن هذه الضرورية الناظرة إلى الضرورة الأولى ليست في مقام

التصديق أبداً، وإن كان حديثه هذا كسائر أحاديثه الأخرى ضرورياً لأجل تحقق أرضية التعرف للمعرفة لمدعي معرفة المعرفة؛ لأن الضرورة الأولى وهي نفس الضرورات العلمية تكون في مقام الكشف عن الخارج علمية قطعية ويقينية بالنسبة إلى الحقائق الخارجية. هذا العلم ولضروريته ويقينيته إزاء الجهل المركب غير قابل للزوال أبداً. وأما الضرورة الثانية فهي في مقام إثبات أصل ادعاء الضرورة الأولى فقط، بغض النظر عن صوابها أو خطئها.

إذن، لا ينبغي التصور أبداً أنه إذا كان أصحاب هذه النظرة يفهمون الضرورات العلمية كأمر ضروري فهذا يعني أنهم ينظرون إلى الضرورات العلمية بنفس المنظار الذي يعتقد به علماء العلوم في علومهم؛ بل إن الضرورة المأخوذة بنظر الإعتبار هنا ليست ـ في الواقع ـ سوى ذات الصخرة الفرضية التي يُفتقر إليها من أجل الحركة و التعجيل باتجاه إنكار جميع الضرورات العلمية، لأنه بافتراض قبول ادعاءات العلماء فقط في باب الضرورات المختلفة، وذلك كأمر محسوس ومشهود أيضاً، يمكن التحدث والإخبار عن التغير الحتمي لهذه الإدعاءات.

لا يخفى على أحد أن صحة الأخبار عن تغير العلوم رهين ببطلان جميع القضايا العلمية التي تدّعي الدوام والإستمرار بصفة قضايا ضرورية. وعلى هذا لا يمكن الادعاء ـ أبداً ـ أن الإخبار عن التغيير ـ بسبب الموقع الأعلى الذي يتمتع به بالنسبة إلى المخبرَ عنه (أي القضايا العلمية) ـ ليس متصادماً أو متعارضاً مع تلك القضايا ولا يتحمل مسؤولية صحتها وسقمها؛ وبعبارة أخرى: لا يمكن الادعاء أنه بملاحظة المخبَر عنه، لا سبيل لإثبات أو إنكار ذلك الخبر.

و هل يمكن للمعقولات الثانية، التي هي في رتبة أرفع من المعقولات الأولية، أن تكون منفصلة وبلا ارتباط بالمعقولات الأولى: فإنّه وإن لم تكن

المعقولات الثانـوية من سنخ المعقولات الأوليـة، لكن الإرتباط الدقيـق والظريف بينها وبين منشأ انتزاعها والذي هو نفـس المعقولات الأولية موجود أيضاً. وحفظ هذا الارتباط وهـذه الصلة هو الذي يوجـب أن تكون المعقولات الثانـوية واجدة للمصاديق الخارجية على رغم فقدانها لشيء يكون بحذائها.

بناء على هذا، كما لم يستطع ما بحذاء معقـول أولي أن يكون مصداقاً لمعقول ثانوي، فهذا أفضل دليل على بطلان مطابقة ذلك المعقول الثانوي في التطبيق على ذلك المعقول الأول.

و في بحثنا أيضاً إذا تقبلنـا ادعاء التغير الدائمي للعلـوم البشرية، وقبلنا أن هـذه العبارة خبر أبعـد مـن جميـع العلوم، فيجـب أن تكـون جميـع العلوم أيضـاً مصداقـاً لهذا الخبر؛ ولذا إن وجـدنا في معـرفة مـن المعارف البشريـة علماً يقينياً لا يخضع للتغيير بسبب مطابقته للواقع وكـان دائماً و ثابتاً فهذا خير دليل على كذب ذلك الخبر.

مما قيـل يعلم أنـه لا يمكن لأحـد أن يحمل دعـوى التغير الدائمي للعلوم ما لم يسلّم مسبقاً بهذه الفرضية التي تقول إنه لا وجود لأية فكرة كاشفة عن الواقع وإن جميع العلـوم أمور مبتنية على الإفتراضـات والظنون ... الإفتراضـات والظنون التي ليست لها قيمة علمية إطلاقاً على الرغم من فوائدها الحياتية.

### فرض قبول الفرضيات للإثبات أو الإبطال:

إن نظرية المعـرفة التي تنكر الضرورة و اليقين تعتمد على الظـن والذي هو ليـس إلا الظـن الخاضـع للنقـد والتحقيـق بنحـو مـن الأنحـاء في دائرة الأمـور المحسوسة. فكأن لا وجود لأي (نفس الأمر) سوى المحسوس، وعلى فرض وجوده فلا يمكن الوصول إليه بأي وجه من الوجوه.

والمقصود من «نفس الأمر» وجود الشيء في نفسه. أي إن جميع الأمور غير المحسوسة ـ بالنسبة لهذا الفريق ـ مزاعم وتصورات فرضية ليس لها وجود في نفسها خارج الذهن، ولو وجدت حقيقة غير محسوسة في الخارج (أي و على فرض وجودها) فلا سبيل لإدراكها ومعرفتها والعلم والإحاطة بها. أما الموجود في نفسه وما يمكن أن يُعرف فهي الأمور المحسوسة التي تُدرك بواسطة الحواس. والحواس ـ كذلك ـ بعد إنكار المعرفة العقلية ليست طُرقاً لليقين ولا تُقدِم سوى تراكم الظن شيئاً.

الخدمة التي يمكن أن يؤديها الحس بالنسبة لفرضية معدة سابقاً، في حالة كون تلك الفرضية مرتبطة بالأمور المحسوسة بنحو من الأنحاء، ليست أكثر من عدم ابطال تلك الفرضية، أي ليس أننا لا نستطيع إثبات أية فرضية عن طريق الحس قطعاً فحسب، بل إن الإبطال اليقيني لها ـ أيضاً ـ في الموارد التي يتناقض الأمر المحسوس مع الافتراض المسبق، يعتمد على مقدمة عقلية ـ هي الاخرى ـ كلية و غير قابلة للحس.

وعلى هذا فإن خضوع الفرضيات للإثبات والإبطال عن طريق الإدراكات الحسية غير ممكن وغير معقول؛ إلا أن يكون المقصود من ذلك: الإثبات أو الإبطال الفرضي أيضاً.

**الإعتقاد بفرضية العلوم وجذور ذلك:**

الأساس الرئيس للإعتقاد بفرضية العلوم والملازم لإنكار اليقين، هو الإتجاه الحسّي وإغفال الأمور غير المحسوسة.

لقد أعلن بعض الحسيين الغربيين ولأول مرة في التاريخ الحديث هذا المطلب بصراحة تامة من خلال طرح شعارهم «العلم في القدرة»؛ فغاية جميع

العلوم ـ في نظـرهـم ـ ليس سوى الحصول على القـوة و السيطرة على الطبيعة، لأن قصدهـم من القدرة لم يكـن سوى القدرة الماديـة المتمثلة بالسيطـرة على الطبيعة والتحكم فيها.

بناءً على هذا فإن وظيفـة العلم البشري هي معرفة الطبيعة مـن أجل تحقيق سلطـة البشر عليها، وفي الـواقـع فإن العلـم ذاتـه وسيلة مـن أجـل تحقيق هـذه السيطرة.

لقد تصوّر الذين طرحوا هذا الشعـار وبسذاجة تامّة أنهم سيجدون القدرة على معرفة جميع الحقائق المادية من خلال تنظيم جدول استقرائي.

إن النتـائج العلميـة لـلإستقـراء الحسيّ سبّبـت الإيمان بما أتـى بـه العلماء الحسيّون ببساطـة، و تصوُرَ الظن المتراكم الحاصـل من ذلك يقيناً؛ ذلـك التصور الساذج ألقى في روع الكثيرين أن الحس هو الطريـق لمعرفة جميع الحدود المجهولة في العـالم؛ وعلى هذا الأسـاس بـذلـت الجهود لظهـور فلسفـات جـديدة بـاسـم الفلسفات العلمية.

وكان ادعاء مثـل هذه الفلسفات أن العلم البشري يظهـر على صورة علوم مختلفة بعـد الإحساسـات الأولية، أي أنـه أولاً تشاهـد الموارد الجزئية عـن طريـق الحس، وبتكـرار المشـاهدة تُلغـى الخصـوصيـات الزمـانيـة و المكـانية لـلأمـور المحسوسة و تستحصل القوانين الكلية؛ وهكذا تظهر العلوم المختلفة مع القوانين العلمية.

و الأبعـد من هـذه المرحلة هـي الفلسفـة العلمية التـي تصل إلى القـوانين الشاملـة في العالم عـن طريق أخـذ المشتركات بين العلوم؛ مثـل قانـون الحركة أو قانون التكامل الذي لا يختص بعلم خاص كعلم الأرض أو الكواكب أو الحيوان،

بل يشترك بين جميع العلوم المادية. لتتجلى الفلسفةالعلميـة ـ أيضاً ـ في النهاية، و بعد انتزاع أكثر القوانين كلية، على صورة الفلسفة المادية ذاتها.

مثل هذه الإدعاءات السـاذجة التي كانت تنتشر بسرعة لم يكـن بوسعها أن تدوم طـويلاً، لأن الظنون المتراكمة التـي جاءت عن طريـق الحواس، ولما لم تكن يقيناً حقيقياً، صارت عرضة للزوال ـ بسرعـة ـ بالشبهات التي كانت تُطرح، أو بما كان يتبين فيـه أن الأمـر مخالـف لما افترضوه، فلـم يمر وقــت طويـل حتـى انتبـه الكثير من الحسيين إلى أن الحس البشري لا سبيل له إلى كثير مـن القوانين، وأن ما يقدمـه ـ أيضـاً ـ ليس يقينيـاً، لكن هـذا لم يكن من شـأنه أن يغيّر نظـرة الإنسان الغربي إلى منجزات العلـوم الحسية ومكتسباتها، أو يقلـل من انشـداده إليها؛ لأن الشيء الذي كان يمثل هذفهم هو السيطرة على الطبيعة، وهو ما كان يمكن توفيره عن طريق المعارف الظنية المكتسبة عن طريق الحس.

أما التفأول الأول بـالنسبة للعلوم الحسية فكان ينبغي تعـديله، ولهذا لم يُعدِ الحس بمثابة الـواسطة التي تُعرف عـن طريقها جميع العلـوم البشرية، بل اعتبرت المعارف البشرية خليطاً من مكتسبات الحس والتـدخلات الذهنية للبشر؛ فزعموا أن المعارف الذهنية هي في البداية معارف خام توجد من خلال مواجهة الحوادث الطبيعية عن طريق مقارنة الطبيعة بالذات. إلا أن هذا الزعم الذي كان يرى جميع العـالم موجـودات حية كـالإنسان، اتخذ شكـلاً منظماً وظهر على صـورة كيانـات فلسفية كبيرة، ليـدرك البشر في النهاية أن الأنظمة الفلسفيـة ليست سوى الـزعم والخيال، ولهذا يسعى لأن يؤقلم ذهنيته في دائرة الأمور المحسوسة.

و هكذا تبدأ الفرضيات العلمية التي تتعامل مع المحسوسات بشكل دائم بالظهور والتشكل.

فا لمعرفة العلمية ـ إذن ـ وإن لم تكن انعكـاساً مباشراً عن عالم الطبيعة لكي

تعرض معرفة حقيقية عنها، لكنها أيضاً ليست تصوراً محضاً، وهي تقبل التبين في دائرة الأمور المحسوسة.

بناء على هذا، فالعلوم التجريبية والمعارف العلمية تشمل فقط تلك المجموعة من الفرضيات والنظريات التي يمكن إثباتها أو نقدها والتحقيق فيها بواسطة الحواس.

و كيفية إثبات أو بحث هذه الفرضيات عن طريق الحواس، موضوع آخر لا يسعه هذا البحث المختصر.

إن استمرارية الإتجاه الحسي كما هو ملاحظ هي بإرجاع جميع العلوم إلى الفرضيات الذهنية التي تتعامل مع مكتسبات الحس. فكلٌّ ينظر إلى المحسوسات في قالب ذهنه الخاص ويعطيها أشكالها، وإن التغير والتبدل الحاصل في الأشكال الناشئة إنما هو من ضيق الحس.

إن ذلك الأمر المحسوس الدخيل في المعرفة العلمية لم يعد مقيداً بما كان يبحث عنه الحسيون في المختبرات أثناء تكميل جدولهم الإستقرائي، بل هو يشمل الأمور الإنسانية أو الإجتماعية من قبيل الإتجاهات والإعتقادات أو حتى العلوم الإنسانية.

وعلى هذا الأساس تصنّف الإعتقادات والعلوم الإنسانية اليوم كسائر الموضوعات العلمية في زمرة الموضوعات العلمية المستقلة، وتشكل الأرضية لتأليف فرضيات علمية خاصة.

أما هل إن حقيقة العلم واليقين أمر محسوس، أو هل يمكن الإحساس بحقيقة الضرورة التي يدعيها علماء العلوم، أو إن ما هو محسوس من العلوم هو فقط تلك الإدعاءات التي تصل آذاننا أو أعيننا عن طريق الأقوال والكتابات؟

ما يدركه الإنسان الحسّي من كل علم هو الوجود الطبيعي لعالم ذلك العلم وآثاره الدينية و المسموعة. فهو لا يدرك أبداً الحقيقة الممتزجة بروح العالِم، كما لا يدرك ثابتها ودوامها.

إنه يسمع كلمة العلم واليقين من الإنسان العالم كما يسمعها من إنسان جاهل مبتلٍ بالظن والوهم أو كما يسمعها من مغالط مبتل بالجهل المركب. إنه يرى جسم العالم الذي سيزول بعد مدة، ويسمع كلماته التي ستختفي بعد لحظة كرؤيته جسم الجاهل المتحرك وسماعه كلمات الجاهل الذي يدّعي العلم واليقين.

لا يستطيع الإنسان الحسّيّ أن يفرّق بين هذين الإثنين؛ فهو يتصور كلام كلٍّ منهما علماً و يحسب تغيراتهما وتغير أقوالهما تغيّرات في العلم؛ وهكذا يشاهد العلم كحادثة مستمرة ودائمة، وتتشكل بالتالي فرضية التغير المستمر في العلوم؛ هذا في حين أن الإنسان الحسّي الذي يتبنى هذه النظرية، ليست له القدرة على إدراك معرفة علمية ويقينية واحدة؛ لأنّه إن كان يتوصل إلى معرفة يقينية واحدة ولم يتصور أن العلوم البديهية و الأولية ليست شيئاً سوى تكرار الفرضيات المقبولة، فإن كان سيصل بإدراك ثباتها ودوامها إلى معرفة علم ليس بوسعه أن يكون مصداقاً لفرضيته السالفة في تعريف المعرفة.

## الاستناد إلى الفرضية و السقوط في التشكيك:

إن الشخص الذي يعتبر القضايا العلمية مستندة إلى افتراضات مسبقة وفرضيات غير مبرهنة، ويعتقد أنه رغم وجود الواقع الخارجي فإنه لا سبيل لمعرفة الخارج كما هو، بل إن الحقيقة الخارجية تتصور ويُصدّق بها دائماً عن طريق الإفتراضات المقبولة سابقاً، مثل هذا الشخص أسير للشك.

إن مسألة التشكيك مأزق عظيم لا يمكن تجاوزه بسهولة أبداً، لأن إبطاله

لا يحتاج إلى برهان كما أن إثباته بالبرهان غير ميسور أيضاً.

أما بداهة بطلانه فبيان أن كل شخص يدرك حقائق خارجية كثيرة، منها نفسه وامتناع سلب الوجود عنها؛ إذن يوجد هناك طريق لمعرفة الحقائق يقيناً إلا أنه ينبغي البحث في حدود هذا الطريق وثغوره والتعرف إليه. وأما عدم إمكان إقامة البرهان على ذلك للشكاك فهو لأن الشخص الذي ينكر جميع الطرق كيف يمكن التحدث معه، فهو يعتبر كل ما يقال له مختلطاً بالظنون والإفتراضات المسبقة التي يراها غير قابلة للإثبات مما يمنع عن إدراك الحقائق الخارجية.

إن الذي يرى الجميع محكومين بالإفتراضات المسبقة لا يستطيع هو أن يلج ساحة الجدل ولا أن يتوقع من الآخرين الإشتراك في مجادلته ومناقشته، لأن الدخول في ميدان المناقشة و الجدال لا يتيسّر إلاّ عندما يقبل الإنسان ابتداءً بأن كلاً من الطرفين يتصور واقع كلام الطرف الآخر كما يدعيه، ومن ثم يقوم كل منهما بنقد ذلك الكلام المتصور وفقاً لأُسس الإستدلال التي يتبنّاها ويقبل بها؛ و إلاّ فلو كان المجادل معتقداً أنه لا ولن يدرك كلام وأسس الطرف المقابل، أو أن الطرف المقابل لم ولن يفهم مبانيه وأسسه كما ينبغي، فكيف يستطيع أن يرد على الطرف المقابل أو أن يستمع إلى رد الطرف الآخر عليه.

و من جهة أخرى فإن هذا يعني أنه ليس ممكناً أبداً أن يتخلى عالم، على أثر المباحثات العلمية مع ذي رأي آخر، عن جميع أسسه السابقة ويتقبل أساساً جديداً؛ في حين أن وقوع مثل هذه الأمور ليست قليلة عند المفكرين المجددين.

بناءً على هذا، فإن الشخص الذي يرى المعرفة البشرية ممزوجة بالفرضيات المسبقة، لو دخل الحوار بقصد المناقشة فقد أدان رأيه عملياً قبل أن يبدأ الحديث، و إن لم يقبل بهذه الإدانة فلا يبقى له مجال للنقاش.

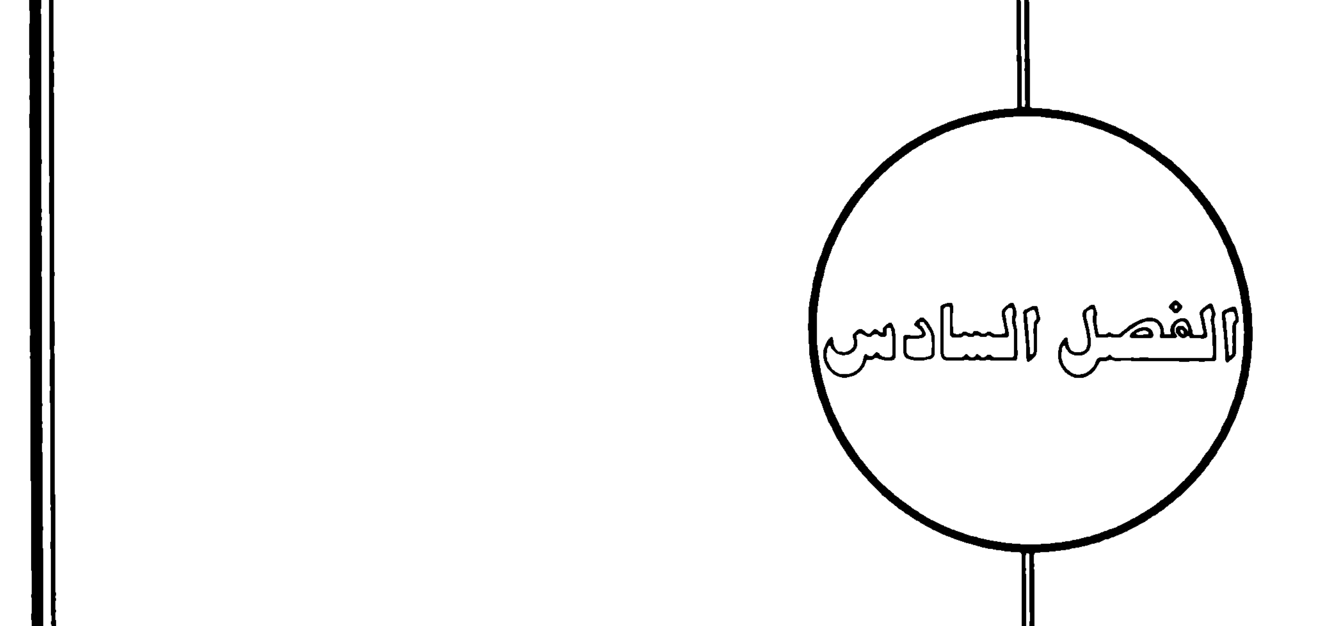
و يمكن إقامة دليل آخر على بطلان الإعتقاد بفرضية العلوم وهو أنه

لـو كانـت جميع العلوم البشرية مفاهيـم نسبية ناتجة من مجموع الظـواهر الخارجية والإفتراضات المسبقة، فعلى فرض قبول هذا المطلب: مـا الذي يمكن قوله بصدد المعلومـة الأولى للإنسان الأول أو الطفـل؟ لأن صفحة كـل طفل بيضاء بـالنسبة للعلوم الحصولية و إن كان للطفل معارف حقيقية في مجال العلم الفطري مصداقاً للآية الكريمة ﴿**و نفس وما سواها * فألهمهـا فجورها وتقواها**﴾[1]. إن المطلب الأول الذي يتلقاه الطفل من الخارج أو يتقبله من عائلته أعم من أن يكون حقاً أو باطلاً، هل يفهمه الطفل حقاً كما ألقي إليه، أم أن ذلك المطلب أيضاً نسبي وليس مطلقاً ، لا مفرّ من هذا الإشكال بلا شك ، إلا أن يقول القائل بذلك ببداهة العلم والعالم، ويقال إن أي نوع من المعرفة تحصل عن طريق الحس والتأثيرات العصبية هـي ظاهـرة ثالثـة تنتج عـن اجتماع فعل العصـب وانفعالـه أو الحس والظاهـرة الخارجية.

■■■

---

(١) سورة الشمس، الآيتان: ٧ ـ ٨.




# المعرفة العقلية والمعيار المنطقي

## طريق العقل ودور المنطق في توزينه:

الطريـق العقلي هو أحـد الطريقين الـداخليين اللذيـن يؤديـان إلى المعرفـة اليقينية؛ والمنطق معيار لسالكي طريق العقل دونما اختصاص بموضوع خاص من موضوعات المعرفة.

و لهذا السبب عدّوا المنطق كالميزان الذي لا يختص بتوزين سلعة معينة، بل يزن أية بضاعة توضع فيه بغض النظر عن نوع تلك البضاعة وخصوصياتها.

## قسما المنطق:

في المنطق قسمان؛ **الأول**: قسم الصورة. و**الآخر**: قسم المادة.

يُبحث في القســم الأول عن صــور الإستدلال، والتي هــي عبارة عــن هيئة تأليف المقدمات بحيث تؤدي إلى اليقين.

و يُبحث في القسم الثاني عن مواد المقدمات التي تستند إليها وتتألف منها هيئة الإستدلال. يحاول المنطق ـ في هذا القسم ـ تعريف المواد اليقينية بقطع النظر عن مادة خاصة، ويبين الحد بين مثل هذه المواد والمواد الظنية والمواد الاخرى التي تظهر في يالصور المختلفة للقياس.

## المزاعم الخاطئة حول تاريخ المباحث المنطقية:

يـزعم البعض أن المنطـق كـان يتبنى قواعد صورة الإستـدلال منـذ القـدم ولم يطرح البحث عن مواد الإستدلال. ويعتَبِرُ هذا البعضُ البحثَ عن المواد بحثاً جديداً انتبه إليه بعض المناطقة الجدد فقط.

فريـق آخر ينسـب ابتكار البحث عـن هذا الموضوع إلى تلـك الطائفـة من آيات القرآن الكريم التي تستنكر الإستفادة من القضايا الظنية في الإستدلال.

في المباحث القادمة سيتضح أن البحث عـن المواد كان موجوداً منذ تدوين المنطق على صـورة علم مـن العلوم؛ إذ أن كثيراً مـن مباحـث الكتب المنطقيـة في العصر الإسلامي، ومـن بينها كتاب البرهان في الشفاء لابن سينـا الذي يبحث في قسم من المواد المنطقية، هي بمثابة شروح لبعـض الكتب التي ألّفت في هذا الفن قبل ظهور الإسلام.

إن مناطقة العهـد الإسلامي، إضافة إلى طـرحهم مباحث دقيقـة حول هذا القسم من المنطق عدّوا مباحثه الأهم من بين المباحث المنطقية.

فالمرحوم ابن سينا في كتابه (الشفـاء)، وضمن اعتباره هذا القسمَ، الأهمَّ في المنطق، يوصي متعلمي العلوم بجعل التدقيق في مباحث كتاب البرهان مقدماً على التفحص في الكتب المنطقية الاخرى، كي لا يحرموا ـ في حال عدم كفاية الوقت ـ مما هو الأهم في المنطق.

و شيخ الإشراق الشيخ شهاب الدين السهروردي (رحمه الله) أيضاً يتبع الشيخ الرئيس ابـن سينا (رحمه الله) في اعتبـاره هذا القسـم من المنطـق فـريضة المنطـق، والأقسام الاخرى نافلة فيه. أي أن هذا القسم هو القسم الذي يجب ويتحتم على طالبي العلوم تعلمه، أما الأقسام الاخرى في المنطق فلا تخلو من الحسن.

إذن، فإنّ نِسْبة ابتداء البحث عن «المواد» إلى القرآن الكريم أو المناطقة الجدد ليس صحيحاً.

إلا أن الذي يصح هو أن مؤسسي المنطق جميعاً كانوا في خدمة الوحي، واستمدوا بشكل مباشر أو غير مباشر من تعاليم الأنبياء السابقين، لتزدهر على أيديهم ما تقتضيه الفطرة الإنسانية و يستلزمه الطريق الداخلي للفكر.

و لم يكن القرآن الكريم أبداً بناسخ للكتب السماوية السابقة فيما يتعلق بأصول الدين والنظرة الكونية مما تقتضيه الفطرة الإنسانية، بل أيّد أقوال الأنبياء السابقين باستمرار، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**مصدِّقاً لما بين يديه**﴾[١] وهو مكمل لأحاديثهم تطبيقاً لقوله: ﴿**مهيمناً عليه**﴾[٢].

أما ما هو موجود من النسخ بمقتضى الخاتمية فجميعه يتعلق بالشريعة وفروع الدين.

## الأبواب الأصلية في المنطق ومباحث المقدمات فيه:

في المنطق أبواب مختلفة دوّنت جميعها في تسعة كتب. قسمان من هذه الأبواب هما الفصول الأصلية في المنطق، فيما تلعب الأبواب الاخرى دور المقدمات أو تكون فاقدة للدور الأساسي فيه.

أحد ذينك البابين يتعلق بالقياس ويُطرح بعنوان «كتاب القياس»، والآخر هو «كتاب البرهان» الذي تطرح فيه الصناعات الخمس. أما البحث في الكليات الخمس أو البحث في القضايا أو المقولات، فجميعها تشكل أبواب المقدمات في المنطق؛ لأن بحث الكليات الخمس هو لمعرفة المعرّف والتعريف بالحد والرسم؛

---

(١) و (٢) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

ومعرفة الحدود مفيدة من جهة الإستفادة منها فى كتاب البرهان. وبحث القضايا ـ كذلك ـ مقدمة لكتاب القياس، لأن القياس يتكون من مقدمات خاصة يبحث عنها في كتاب القضايا. وأهم أقسام القياس هو البرهان الذي هو بمنزلة الفريضة في المباحث المنطقية.

## المباحث الصورية في المنطق وكتاب القياس:

بعد انتهاء كتب المقدمات في المنطق فإن كتاب القياس هو الكتاب الأول، الذي يُتناول بالبحث من كتب المنطق الأصلية، و يأخذ (كتاب القياس) على عاتقه بيان صور الإستدلال؛ وصورة الإستدلال هي الهيئة التي تتألف منها المقدمات للحصول على النتيجة.

و للأقيسة المنتجة صور واشكال مختلفة. ينقسم القياس ـ ابتداءً ـ إلى اقتراني واستثنائي. و للقياس الإقتراني ـ أيضاً ـ أقسام وأشكال عديدة. و للبرهنة على انتاج صور واشكال القياس الاقتراني يستفيدون من الشكل الأول فيعتبرونه بديهي الإنتاج.

و ليس المقصود من كونه بديهي الإنتاج بداهة النتيجة، إذ لو كانت النتيجة بديهية لما كانت هناك حاجة إلى الإستدلال، بل المقصود أن هذا الشكل يعطي النتيجة بصورة واضحة وبيّنة.

و قد استدلوا على بداهة ووضوح الشكل الأول ـ أيضاً ـ بأنّه لو تصور أيّ شخص أن بإمكانه أن يرد هنا الشكل، فإن أي استدلال يقيمه ويأتي به سيكون ـ نفسه ـ في قالب الشكل الأول أيضاً. أي إن إبطال الشكل الأول بحاجة إلى الشكل الأول ـ أيضاً ـ، وهذا يستلزم الدور الباطل.

و ينبغي الإلتفات إلى أن البداهةَ غيرُ الأولية، لأن البديهي عبارة عن أمر

يلتفت إليه الذهن بوضوح، اما الأولي فهو ذلـك الأمر الذي ـ إضافة إلى بداهته ـ يمتلك هذه الخصوصية: وهي أنه لا يقبل الشك والترديد أبداً؛ وعلى فرض الشك فيه، وهـو فرض محال، فـلا يوجد أي طـريق للإستـدلال عليه، أي أنّ الشـك فيه يـرادف الشك في إمكـان حصـول المعـرفة اليقينيـة، وبـالتـالي السقوط في دوامـة السفسطة.

على سبيـل المثال، فـإن بطلان الـدور الذي استفيـد منه في إثبـات بداهـة الشكل الأول، هو أمـر بديهي، لكنه ليس أمـراً أوّلياً؛ لهذا فإن بطلان الـدور ـ كما سيأتي في المبـاحث القـادمة ــ يُبرهن عليـه على أساس الأصـل الأولي من امتنـاع اجتماع النقيضين.

وعلى هذا، فإن بداهة الشكل الأول ليست بمعنى أنه لا حاجة للبرهان على صحة انتاجه؛ بـل إنهم أقاموا الدليل والبرهان لإنتاجه أيضـاً، وذلك البرهان هو: عندما نقول إن كل «أ» هو «ب»، و كل «ب» هو «ج». فإنه يجب أن يكون كل «أ» هو «ج»، وإلاّ ( أي لـو لم يكن كل «أ»، «ج») فـإن نقيضه وهو (بعـض «أ» ليس بــ «ج») سيصـدق، لاستحـالـة ارتفاع النقيضين، وهـذا بـذاتـه يستلـزم اجتماع النقيضين وهو باطل.

وتوضيح هذا المطلب أنه في صغرى وكبرى القياس يقال: إن كل مصاديق «أ» هي «ب»، وإن كل مصاديق «ب» هـي «ج»، والآن يقال: إن بعض مصاديق «أ» التي هي نفس «ب» ليست «ج» وهذا يكون بنفسه جمعـاً بين المتناقضين وهو بـاطـل. فكما يـلاحـظ أن إنتاج الشكـل الأول هـو نتيجـة قضيـة امتنـاع اجتماع النقيضين وارتفاعهما. وبالطبع، ينبغي أن يقـرر على الصورة المنطقية الخاصة، فإن الدليل الـذي أقيم على بداهة هـذا الشكل يعتمد على بطلان الـدور وبالتالي على مبدأ عدم التناقض.

**الصناعات الخمس والبحث عن مواد القياس:**

مطالب كتاب القيـاس، التي هي نفس المباحث الصـورية في المنطق، و إن كانت من المباحث المهمة في المنطق إلا أنها ليست المسائل المنطقية الأهم.

للأسـف، وبسبب أن هذا القسم مـن المنطق لقي رواجـاً أكثر في الحوزات وخـارج الحوزات، فإن البعـض يعـرف المنطـق في هذا النطـاق فقـط، في حين أن المباحث المنطقية لا تنحصر به وتشمل مباحـث أهم منه أيضاً. وذلك القسم من المباحث الذي يحوي أهم المباحث المنطقية هو بحث المواد. وفي البحث عن المواد ليس الحديث عن القضايا التي تشكل القيـاس بلحاظ ترتيب أجزائها الداخلية، بل بلحاظ الإرتباط الذي بين نفس الإنسان والصورة الذهنية للقضية الموجودة.

توضيح هذا المطلب أن للقضية تقسيمات مختلفـة؛ فتارة يقسمون القضـايا ـ بلحاظ موضـوعاتها ـ إلى شخصية وطبيعيـة و غيرها وأيضاً إلى حقيقية و خـارجية وذهنيـة، وتارة يقسمـونها ـ بلحـاظ الكمية ــ إلى كلية و جـزئية، وتـارة ـ بلحـاظ الكيفية ـ إلى موجبة وسالبة، وتارة ـ بلحـاظ وثاقة أو وهن ربط المحمول با لموضوع ـ إلى ضرورية وممكنة، وتارة أخرى يقسمون القضايا بلحاظ التصديق.

وفي هذا النـوع من التقسيـم (الأخير) ليس الكـلام عن الموضـوع والمحمول والكمية و الكيفية أو جهة القضية، بل ليس البحـث عن القضية؛ لأن كل ما هو في دائرة الموضـوع والمحمول والـربط (النسبـة) محسوب على القضيـة، في حين أن التصديق ـ وكما مرّ سابقاً أيضاً ـ وصـف للنفس الإنسانية، أي عبارة عن العلاقة بين النفس والصـورة الذهنية للقضيـة؛ وهذه العلاقـة أمر بسيط لا يكـون تصور القضية وأجـزاؤها أي الموضوع والمحمـول والنسبة و كـل ما يتعلق بها، جـزءً منها (أي جزء من تلك العلاقة) بل إن الجميع شرط لها.

إن تقسيم القضايا إلى قضايا يقينية ووهمية و ظنية وخيالية هو بلحاظ نفس هذه العلاقة الخارجية للقضية مع النفس.

إن قِسم «مواد المنطق» التي تشمل الصناعات الخمس تُبحث في الأقيسة بلحاظ التقسيمات التي للقضايا التي تشكل تلك الأقيسة من هذه الجهة الخاصة. وعلى هذا الأساس تقسّم الأقيسة إلى خمس مجموعات تكون كل منها أساساً لتشكيل أحد الأبواب في الصناعات الخمس. وتلك المجموعات الخمس من الأقيسة هي:

**١ ـ الأقيسة البرهانية.**

**٢ ـ الأقيسة الشعرية.**

**٣ ـ الأقيسة الجدلية.**

**٤ ـ الأقيسة الخطابية.**

**٥ ـ أقيسة المغالطة.**

## الأقيسة البرهانية:

البرهان القياسي هو ذلك الذي يوصلنا إلى النتيجة اليقينية، وهذا في حالة تكون بقية الأقيسة إما فاقدة للتصديق والحكم أصلاً، أو أنها لا تعرض شيئاً سوى التصديق الظنّي، أو أنها تنتج تصديقاً مغلِّطاً.

ومن هنا كان المفيد في معرفة العالم هو العلم واليقين، ولذا كانت القياسات البرهانية قياسات تستعمل ويستفاد منها في العلوم الحقيقة.

و لهذا السبب يَعُدُّ ابن سينا كتاب البرهان القسم الأهم في المنطق ويقول: إن قراءة كتاب البرهان هو الجزء الواجب والفريضة من المنطق، لأن العمر قصير

ومليء بالحوادث، ولذلك يجب تعلم قسم البرهان أولاً لكي يتضح معنى اليقين، ولا يحسب الظن المتراكم والمتاخم للعلم يقيناً.

وقد تقدّم تعريف اليقين وشروطه الأربعة، وعُلم أن اليقين ليس وصفاً للقضية بل للتصديق الذي هو عبارة عن جزم النفس وقطعها بثبوت المحمول للموضوع والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع بحيث لا يكون أيّاً من الجزم الأول والجزم الثاني قابلاً للزوال. إذا أراد القياس أن يعطي نتيجة يقينية فإن مواد ذلك القياس أي مقدماته يجب أن تكون يقينية أيضاً إضافة إلى كون صورته منتجة.

يبين المنطق القواعد العامة للفكر، ومن الضوابط العامة للتفكير هو أنه يجب الإستفادة من الشكل المنتج والمواد اليقينية أثناء الحركة باتجاه المطلوب. في مجال اليقينيات ـ أيضاً ـ تقسيمات وضوابط عامة. أما أيّ القضايا الخاصة يقينية وأيّها غير يقينية فذلك أمر يجب على كل شخص أن يكتشفه بنفسه عن طريق المقارنة بالضوابط المنطقية المعينة. و سيأتي البحث في اليقينيات والأقسام المتعلقة بها خلال الفصول القادمة.

## الأقيسة الشعرية:

الأقيسة الشعرية هي الأقيسة التي تنتج قضايا لا تفيد تصديقاً. وعلى هذا فحصيلة الأقيسة الشعرية هي مجرد التصور والتخيل الذهني للقضايا.

والصور الخيالية و إن لم تؤثر في الإنسان العاقل بالفعل، إلا أنها مهيجة ومحركة للشخص المتخيل بالفعل والعاقل بالقوة. و من هنا يمكن للكلام المخيّل الشعري أن يصرف إنساناً عن تناول أكلة لذيذة. إن تأثير الأشعار أو القطع النثرية الجميلة أو الأصوات الحسنة كلها في محور الخيال. وكلما كان الإنسان أعْقَل

ابتدأ نشاطه بتـأثير أقل لمثل هذه الأمور. و لا شك أن العقل العلمـي يكون أحياناً مبـدءً لظهور بعـض العـواطف العفيفـة، وبـالتالي سبباً للتـأثير بالفـن والأدب وأمثالها.

### الأقيسة الخطابية:

و هـي الأقيسة التـي تستعمل أثنـاءالموعظة للتـأثير في النفوس. إن نتـائج القياس الخطابي، وإن كانت تقترن بالتصديق إلا أنها ليست يقينية لأنّه يستفاد في مقدماتها من المواد الظنية. ولهذا السبب لا يستفاد من مثل هذه الأقيسة في العلوم التي يعتبر فيها الجزم.

### الأقيسة الجدلية:

الأقيســة الجدليـة لا تتشكل مـن أجـل تحصيـل اليقين، بل المقصـود مـن تشكيلهـا اقناع الخصـم. وهذه الأقيســة ليست لها نتـائج يقينية بسبـب استعمال قضايا غير يقينية في مقدماتها، و بالتالي لا فائدة علمية منها.

### أقيسة المغالطة:

لا تـؤدي المغـالطة إلى اليقين. ليـس هـذا فحسـب بل وتـؤدي إلى الجهـل المركب، والقطـع بخلاف الواقع. و مـن هنا كانت المغـالطة كالسمّ الـذي ينبغي لكل أحد معرفته كي لا يتورّط به ولا يورِّط الآخرين به.

و ينبغي العلم أن الجزم المخـالف للواقع لما كان جهلاً بـالحقيقة لم يصطلح عليه بـاليقين؛ لأن اليقين يطابـق الواقع وغير قـابل للـزوال، وأما الجزم المخـالف للواقع فيزول بالبرهان الذي يقام في قِباله.

والجزم المطابق للواقع لا يسمى يقيناً أيضاً إذا كان قابلاً للزوال.

و بناءً على هذا فإن الجزم عن تقليد ليس جزماً يقينياً، لأنه لو سئل المقلِّد عن مصدر جزمه بالمطلب الذي يجزم فيه، لقال في الجواب: لأن الشخص الفلاني قال ذلك. وقد يشك فيه بأدنى شبهة ويزول جزمه. ومثل هذا الجزم الذي لا يكون صاحبه مالكاً له عرضة للزوال.

و بالطبع، لو أثبت المقلِّد عصمة القائل بالبرهان سابقاً، وأثبت نسبة الكلام إليه بصورة قطعية، فإن ما يحصل عليه من هذا الطريق سيكون مستنداً إلى البرهان أيضاً ويقيناً، ويكون بدوره تحقيقاً لا تقليداً صرفاً.

## أنواع الأقيسة وحكم القرآن فيها:

عملية البحث والتنقيب في المعرفة الإنسانية رافقت المناطقة قبل الإسلام، وقبل الميلاد أيضاً، لكونهم إما أصحاب وحي أو تلامذة أنبياء تابعوا السير على نهجهم؛ وبناء على هذا لا ينبغي الظن أن المنطق أنجز قسماً من البحث، فيما أبدع القرآن القسم الآخر منه.

القرآن الكريم، وضمن احتوائه على حقائق أعلى مما جاء به الأنبياء السابقون، قام بحفظ وحراسة كل ما أتى به أولئك الأنبياء وأتباعهم عن طريق تفتح الفطرة الإنسانية وازدهارها.

فالقرآن الكريم يحترم اليقين بل ويأمر الجميع بالحصول عليه من جانب، ويذكر طرقاً للحصول عليه من جانب آخر.

و في الفصول السابقة، أشير إلى بعض الآيات التي ذُكِر فيها اليقين كهدف لهذه الخلقة. والبعض الآخر من الآيات تذكر ـ ضمن بيان مراتب اليقين ـ بعضاً

من الثمار المترتبة على هذه المراتب. جاء في سورة التكاثر في هذا المجال: ﴿**كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ علم اليقين * لترونّ الجحيم * ثم لترونها عين اليقين**﴾[١].

فالإطلاع على الجحيم أو الجنة من ثمرات علم اليقين بالمعارف الإلهية، وإن المشاهدة الأعلى التي هي «عين اليقين» نفسها من الأمور المترتبة على ذلك. والمرتبة الأعلى من «عين اليقين» هي «حق اليقين» التي أشير إليها في سورة الواقعة المباركة، حيث يقول تعالى: ﴿**إن هذا لهو حق اليقين**﴾[٢].

أي أن الوعد والوعيد في يوم القيامة حق اليقين للجميع.

فكما يلاحظ أن القرآن الكريم، وإضافة إلى بيان اليقين ومراتبه، يُشير إلى كثير من الأمور اليقينية وغير القابلة للشك المتعلقة بالمبدأ والمعاد والوحي والرسالة. وقد أشير ــ سابقاً أيضاً ـ إلى بعض الآيات التي ذُكرت فيها يقينية هذه الأمور بصراحة.

ولم يَكْتَفِ القرآن الكريم بتعريف الأمور اليقينية، بل دعا الناس إلى الإيمان بهذه الأمور؛ وإضافة إلى هذا فقد اعتبر استناد الإيمان إلى الظن والخيال باطلاً وعدّ المعرفة اليقينية شرطاً للإيمان الصحيح، أي إنه اعتبر العلم القطعي بالمعارف والحقائق الإلهية ممكناً، كما اعتبر تحصيل ذلك العلم لائقاً بل ولازماً أيضاً.

وعلى هذا الأساس استعمل القرآن ــ في موارد كثيرة ـ البرهان كوسيلة للحصول على اليقين، أو طلب من الخصم في بعض المحاجات إقامة البرهان، وقال: ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[٣].

---

(١) سورة التكاثر، الآيات: ٥ ـ ٧.

(٢) سورة الواقعة، الآية: ٩٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١١.

و في آيات أخرى، اعتبر افتقاد الخصم للبرهان فيما يؤمن به دليلاً على إدانته، وقال: **﴿و من يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له فإنما حسابه عند ربه ﴾**(١).

إن جملة «لا برهان له» في الآية ـ أعلاه ـ ليست ادعاء القرآن ضد المشركين بل هي وصف لكل إله يُتّخذ شريكاً لله، أي صفة لكلمة «إلهاً آخر»، بمعنى إن كل من يُدعَ شريكاً لله فله هذه الصفة و هي أنه لا برهان له. وهذا نظير قوله تعالى الذي يعتبر البحث في ألوهية الله تعالى بمثابة البرهان القطعي على التوحيد: **﴿ شهد الله أنه لا إله إلاّ هو ﴾**(٢).

أي كما أن الشرك لا يقبل البرهان فكذلك التوحيد لا يخلو أبداً من البرهان، لأن الإدراك الصحيح لألوهية الله تعالى ملازم للتصديق بوحدانيته.

و أما الآيات التي تدين وتمنع اتباع الظن والوهم في أصول الدين فكثيرة، والعلة في هذا المنع القرآني المؤكد هو أن الظن ليس طريقاً لمعرفة الحقائق الموجودة و إدراك المعارف.

ومن الآيات التي وردت في هذا الشأن، الآية الكريمة في سورة النجم عن الأصنام التي يعبدونها: **﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾**(٣).

و في آية أخرى من نفس السورة: **﴿ و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾**(٤).

إن بيان القرآن هذا حول تصرف المشركين هو بحد ذاته برهان على صورة

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١١٧. (٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٣) سورة النجم، الآية: ٢٣. (٤) سورة النجم، الآية: ٢٨.

الشكل الأول من الأشكـال الأربعة لقياس الإقتران الحملي مع اختـلاف بسيط في التعبير، وهو:

إنّ هؤلاء لا يتبعـون إلاّ الظن، وإن الظـن لا يغني في معـرفة الحقيقـة، إذن فهؤلاء لا يتحقق منهم أي إنجاز في معرفة الحقيقة.

و مـواد هـذا البرهـان أيضاً هـو القضيتين الأولَيَينْ اللتين ذكـرتـا في الآيـة الكريمة.

و جاء في سورة يونس أيضاً:

**﴿ألا إنّ لله من في السماوات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾**[١].

إن القرآن الكـريم، وكما يرفض الإستفـادة من المقدمات الظنيـة في المسائل البرهانية و يصر على الإستفادة من المقدمات اليقينية. فهو يفشي ويفضح مغالطة المغالطين أيضاً ويذكّر بأخطائهم.

ففي سورة يـس المباركة ـ مثلاً ـــ يعرض مغالطة الموسرين عنـدما يقال لهم بأن يعينوا الضعفاء والمحتاجين ـ على الصورة التالية:

**﴿إذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكـم الله قال الذين كفروا للذيـن آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين ﴾**[٢].

أي أن الله لـو كان يريد إطعـامهم أو إغنـاءهم لفعل، وبما أنه لم يفعل فهو لم يرد ذلك، ونحن لا نطعم من لم يشأ الله إطعامه.

---

(١) سورة يونس، الآية: ٦٦.

(٢) سورة يس، الآية: ٤٧.

فالقرآن الكريم وببيان المشيئة التشريعية الإلهية يكشف الستار عن هذا المغالطة.

و توضيح ذلك أن لله تعالى مشيئتين و إرادتين: إحداهما المشيئة والإرادة التكوينية، والأخرى المشيئة والإرادة التشريعية. فالله تعالى لم يشأ تكوينياً أن يثرى هؤلاء لأيام كي يختبرهم بالفقر، ويختبر أولئك بالغنى لعدة أيام؛ إذ يمكن أن يتبدل هذا الإختبار بعد فترة، ويبتلى الأغنياء بالفقر والفقراء بالغنى، لكن الله سبحانه أوجب الإنفاق على الفقراء في كل حال، وأمر بذلك في أيات كثيرة منها:

﴿أنفقوا في سبيل الله ﴾[١].

﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم ﴾[٢].

﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ﴾[٣].

و في مواضع أخرى عين سبيل الله الذي هو مورد الإنفاق، فقال:

﴿ إنما الصدقات للفقراء و المساكين ﴾[٤].

إذن، أوضح القرآن الإرادة التشريعية لله المتمثلة بأمره بالإنفاق ولا مجال لإنكار ذلك، لكن أولئك الموسرين الذين يشبهون أغنياء اليهود وهم في حكم الكفار يهدفون إلى إنكار الأمر التشريعي لله عن طريق التمسك بأمره التكويني في حين أن الحد الأوسط الذي هو الأمر التشريعي لله لم يتكرر في استدلالهم.

ينقل القرآن الكريم نظير هذه المغالطة عن المشركين، لأن عوامهم كانوا

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٦٧.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

مجرد مقلّدين ولم يقولوا في تبرير شركهم سوى **﴿إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾**(١).

إلا أن القرآن الكريم ينقل عن زعماء المشركين هذا الإستدلال الذي ليس أكثر من مغالطة:

**﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾**(٢).

يكشف القرآن هذه المغالطة بالتفريق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية لله سبحانه، لأن الله سبحانه وإن جعلهم أحراراً في الإرادة التكوينية لكي يختاروا ما شاءوا من طريقي الشرك أو التوحيد، إلا أنه حرّم الشرك بالإرادة التشريعية ونهى عنه، فقال: **﴿أن لا تشرك بي شيئاً﴾**(٣).

### أقسام اليقينيّات:

عُلم أن البرهان قياس يفيد نتيجة يقينية، وبما أن اليقين هو الطريق الوحيد لمعرفة العالم الخارجي، الذي يستفاد منه في العلوم الحقيقية، فكما أفردوا في المنطق باباً خاصاً لصور القياس المنتجة، فقد أفردوا ـ كذلك ـ بحثاً مستقلاً عن مواد القياس البرهاني من دون ملاحظة قضية خاصة. وكتاب البرهان من المنطق هو الكتاب الذي يختص بهذا القسم من المباحث المنطقية ــ و الشرط الأصلي الذي ذكروه لمواد القياس البرهاني يقينية مقدماته (أي كون مقدماته يقينية).

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٢٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٨.

(٣) سورة الحج، الآية: ٢٦.

والمقدمات اليقينية ـ هي الأخرى ـ تقسم بشكل عام إلى ست مجموعات، وهي:

الأوليات، الفطريات، الحسيّات (المشاهدات)، الحدسيات، المجربات، المتواترات.

***الأوليات:*** القضية الأولية هي القضية اليقينية التي لا يحتاج ثبوت المحمول لموضوعها لا إلى سبب داخلي ولا إلى سبب خارجي. أي لا هي بحاجة إلى سبب من الخارج يثبت ثبوت المحمول لموضوعها، و لا يوجود في الذهن مع الموضوع والمحمول سبب لإثبات ذلك.

والسبب في عدم احتياج الأوليات إلى علّة داخلية و خارجية هو أن ذات الموضوع هو وحدة السبب لثبوت المحمول له.

فالقضية الأولية ـ وفق هذا التعريف ـ قضية منحصرة بفرد، وذلك الفرد هو قضية امتناع اجتماع النقيضين التي يعدونها مبدأ المبادىء. و أما القضايا الأخرى فليست في صف هذه القضية حتى قضية امتناع ارتفاع النقيضين، لأن أي حكم يثبت للعدم الذي منه ارتفاع النقيضين أي عدم اجتماعهما، إنما هو على ضوء الحكم الثابت للوجود. وعلى هذا فاستحالة ارتفاع النقيضين أيضاً مستندة إلى امتناع اجتماعهما؛ وبتعبير آخر إن ارتفاع النقيضين إنما يبطل من جهة انتهاءه إلى اجتماع النقيضين، فلو ارتفع (أ) و(لا أ)، فبارتفاع م يلزم وجود (لا أ) وبارتفاع (لا أ) يلزم وجود (أ) وبالتالي يلزم من ارتفاعهما وجودهما الذي هو وجود النقيضين معاً، ولما كان اجتماع النقيضين مستحيل فإن ارتفاعهما إذن سيكون مستحيلاً أيضاً.

أما امتناع اجتماع النقيضين فهو حكم غير قابل للإستدلال. وللشيخ

الرئيس (ابن سينا (رحمه الله)) بيان بعنوان تنبيه حول أولية هذه القضية وهو: لو اتفق اجتماع النقيضين في مورد واحد فإن جميع الوجود برمته سينهار [١].

وتوضيح المطلب أنه لو اجتمع (أ) و(لا أ) في مورد معين، فلما كان لـ (أ) مصداق خاص واحد، فإن جميع الأشياء التي هي غير (أ) ستكون مصداق (لا أ) وبناء على هذا فإن (لا أ) سيشمل كل ما سوى (أ) أي السماوات والأرض والأحياء و الجمادات والأمور الثابتة و المتحركة و كل موجود آخر. وبما أن (لا أ) سيكون عين (أ) على أثر اجتماعهما بالفرض، فإن جميع العالم وجميع الموجودات ستكون عين (أ) و بالتالي ستكون عين بعضها، أي سيكون الماء عين النار، و العسل عين السم، و الواجب عين الممكن، والقديم عين الحادث، والمجرد عين المادي ...

وينبغي الإلتفات إلى أن تعبير ابن سينا (رحمه الله) ـ هذا ـ هو في خصوص تناقض المفردات لا في تناقض القضايا، لأن لتناقض القضايا محوراً خاصاً؛ فمثلاً عندما يقال: «الشجرة مثمرة» فنقيضها قضية «الشجرة ليست مثمرة» أي إن محور النفي و الإثبات في هاتين القضيتين هو الشجرة وحدها، وبالتالي فإن جميع الأشياء ـ هنا ـ ليست مصداقاً لنقيض « الشجرة مثمرة». إذن، فالتناقض في المفردات هو غير التناقض في القضايا وينبغي أن لا يخلط بينهما.

البيان الآخر الذي يقال حول أولية قضية استحالة اجتماع النقيضين هو أنه لو لم تكن تلك الاستحالة أولية بالذات لاحتاجت إلى استدلال، وحيث نريد إثبات القضية بالإستدلال فأول الكلام وقبل الدخول إلى الإستدلال هو وجود الإستدلال ونقيضه أي اللااستدلال وكذلك وجود المستدل ونقيضه أي عدم المستدل. وهذا يعني سلب الثقة بالاستدلال والمستدل وبالتالي السقوط في وادي السفسطة.

---

(١) الهيات الشفا، المقالة ١، الفصل ٨.

ولبهمنيار في كتاب التحصيل تعبير لطيف في قاعدة عدم التناقض وهو: كما أن الذات الإلهيـة المقدسـة مقومة لعـالم الوجود في العـالم الخارجي ومبـدأ سلسلة الحقـائق كلها، بحيـث لو لم يكـن الواجـب تعالى لما كـان العالمَ أيضـاً موجـوداً، فكذلك استحالة اجتماع النقيضين فهي مبدأ المبـادىء وبداية السلسلة في معرفة الأشياء. أي لو تخلينا عن هذه المسألة فإن جميع المعارف ستنهار، و هذا ما جعلهم يعبرون عن هذه القضية بأحق الأقاويل أيضاً.

***الفطريات:*** القضايا الفطـرية هي قضايا واضحة تحتـاج في ثبوت المحمول لموضوعهـا إلى برهـان، لكن براهين القضـايا الفطـرية موجـودة معها في الـذهن. ولشدة الوضوح والبـداهة في بعض الفطريات عدّ كثير منهـا في زمرة الأوليات،مع أن القضية الأولية هي القضيـة التي لا تحتاج إلى دليل، بل لا يمكن إقـامة الدليل عليها. وعلى هذا، فإن وضوح وبداهة القضية مهما أدى إلى خفاء دليلها لا يوجب أولية القضية.

ومن القضايـا الفطرية التي عدت في زمرة الأوليـات بطلان الدور، وضرورة ثبوت كل شيء لنفسه واستحـالة سلب أي شيء عن نفسه، وكذلـك قضية الكل أكبر من الجزء، في حين أن مثـل هذه القضـايا أيضاً كـالقضايـا الفطريـة الأخرى تحتاج إلى الاستدلال.

والدليل الذي يُقام على استحالة الدور هو أنّ الدور يؤدي إلى تقدم الشيء على نفسه أو تأخر الشيء عن نفسه، وهـذان يستلزمان اجتماع النقيضين لأنه يلزم منه وجود الشيء في حال عدمه.

والدليل على ضرورة ثبوت الشيء لنفسه واستحـالة سلب الشيء عن نفسه هو أن عدم ضرورة ثبـوت الشيء لنفسه أو إمكان سلب الشيء عـن نفسه يستلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما.

والدليل على أن الكل أكبر من الجزء هو أنه إن لم يكن الكل أكبر من الجزء للزم من ذلك اجتماع النقيضين، لأن الكل عبارة عن الجزء و جزء آخر، فلو كان الكل مساوياً للجزء و ليس أكبر منه لتبين أن وجود الجزء الآخر وعدمه واحد، وبما أن الوجود والعدم ليسا شيئاً واحداً أي لا يمكن اجتماعهما، إذن فإن لذلك الجزء الذي ليس في الجزء الأول وموجود في الكل أثره، ولا يتساوى عدمه مع وجوده حتماً، و بما أن الجزء الآخر والجزء الأول بمجموعهما أكبر من الجزء الأول، فالكل أيضاً سيكون أكبر من ذلك الجزء.

والمثال الشائع للقضايا الفطرية هو نتيجة ضرب العدد (٢ × نفسه) الذي يساوي أربعة.

ودليل هذا المثال أنه لو أن العدد (٢) الثاني لم يؤثر على العدد (٢) الأول في حال وجوده عليه، فإن وجوده وعدمه سيكون متساوياً، وهذا بمعنى اجتماع النقيضين المستحيل.

يعلم مما ذُكر أن القضية الفطرية ـ وإن كانت من البداهة و الوضوح حتى لتبدو ـ أحياناً ـ قضية أولية، لكن يتضح وبالتأمل العقلي أنها وخلافاً للقضايا الأولية التي لا تقبل الاستدلال ـ يمكن الاستدلال عليها، بل هي مفتقرة إلى ذلك.

ولأن الفطريات هي قضايا قياساتها معها، فقد سميت بـ «قضايا فطرية القياس» أو «قضايا قياساتها معاً» أيضاً.

***الحسيات***: القضايا الأوليّة هي القضايا التي لا تطلب برهاناً ولا يمكن إقامة البرهان عليها. والقضايا الفطرية و إن كانت مفتقرة إلى البرهان لكن براهينها (قياساتها) موجودة معها (في الذهن).

أما الحسيات والقضايا اليقينية الأخرى التي ستطرح فيما يلي فهي قضايا

مفتقرة إلى الدليل والبرهان، ودليلها خارج عنها.

فالحسيات هي القضايا التي دليلها الخارجي دليل حسّي؛ على سبيل المثال عندما يُقال إن النار حارة، فإن ثبوت الحرارة للنار ليس من قبيل اجتماع النقيضين الذي لا يحتاج إلى دليل، ولا من قبيل الكل أكبر من الجزء الذي لا يحتاج إلى دليل خارجي، بل هو بحاجة إلى دليل حسّي، أي ما لم يحس الإنسان النار فلن يحصل له اليقين بحرارتها.

و بالطبع فإن نتيجة الحسّ أمر مفرد دائماً ـ كما مرّ سابقاً ـ و لذلك فالحسّ لا ينهض بالتصديق أبداً. ولهذا فلا يوصف فعله بالصواب أو الخطأ أبداً. فالحسّ بعد سلسلة أعمال فيزيقية ينقل مدركاته إلى الذهن، ويجزم الذهن ـ بعد ذلك ـ بما حصل عليه عن طريق الحسّ. لكن الذهن يتصرف في الأمانة التي صارت عنده عن طريق الحسّ، ولا يعتبر بعض قيودها؛ فمثلاً يعدّ النجمة البعيدة صغيرة كما يراها من دون ملاحظة المسافة التي تفصل بينه وبينها، في حين أنه لو لاحظ جميع القيود التي تُرافق الحسّ لقال: إن النجمة ترى صغيرة من المسافةالبعيدة لا إنها صغيرة في واقعها. وعلى هذا فالحكم والتصديق الخاطىء ناشئان عن التداخل غير المناسب للذهن.

و بالطبع، ينبغي أن يعلم أن ما يتحصل عن طريق الحسّ لا يوجب على الذهن الإيمان به مباشرة، وإنما مشاهدة الأمور الخارجية توجب الجزم بها، ولكي ينتهي هذا الجزم إلى اليقين، لابد من قياس واستدلال. ولأن القضية الجزمية التي تأتي عن طريق الحسّ هي قضية جزئية دائماً لتقيدها بالأمور المحسوسة، ولا يمكن الاعتماد في أي برهان أو قياس على قضيتين جزئيتين، بل لابد أن تكون ـ دائماً ـ إحدى المقدمتين كلية ـ على الأقل ـ ولهذا لا يمكن الوصول إلى اليقين عن طريق الحسّ لوحده أبداً، بل لابد من وجود قضية يقينية بعد الحصول على القضية

الجزمية بوساطة الحسّ لكي يمكن بانضمام القضية الكلية إلى القضية الجزئية الحصول على اليقين. هذه القضية الكلية التي هي وسيلة تحصيل اليقين بالأمور المحسوسة ، و لكونها كلية، لا تأتي عن طريق الحسّ أبداً ــ كما أشير إلى ذلك من قبل ـ لأن المحسوس أمر جزئي.

القضية الكلية التي تكون واسطة اليقين با لمحسوسات هي نفس أصل عدم التناقض.

النقطة المهمة التي يجب التعرض إليها ـ هنا ـ هي أن الصورة القياسية التي نريد الوصول عن طريقها إلى اليقين بأمر محسوس، لابد أن تكون صورة قياس استثنائي، لأن شرط يقينية النتيجة في القياس الاقتراني يقينية مقدمتيه، في حين أن إحدى مقدمتي القياس المبتني على القضايا الحسية هي المقدمة التي نحصل عليها عن طريق الحسّ ـ ليست يقينية، بل جزمية فقط. وجزمية إحدى المقدمتين تؤدّي لأن تكون نتيجة القياس الإقتراني جزمية فحسب وفاقدة لليقين وذلك بسبب التبعية لأخسّ المقدمتين.

والسبب في جزمية المقدمة الحسية هو أننا إنما نجزم عن طريق الحس بالأمور المحسوسة فقط؛ لأننا نحس طرف الثبوت فقط أما طرف السلب والامتناع فنعرفه بعد الإستفادة من مبدأ عدم التناقض وتشكيل القياس.

إذن لا يمكننا اليقين أبداًبا لمعطيات الحسّية عن طريق القياس الاقتراني، والطريق الوحيد لتحصيل اليقين بالقضايا الحسّية هو تشكيل قياس استثنائي يتألف من قضية حملية وأخرى منفصلة حقيقية.

في القضية المنفصلة في القياس الاستثنائي تُذكر النتيجة أو نقيضها بصورة محددة أو إجمالية. والقضية المنفصلة المستعملة لليقين با لمحسوسات، لكونها

حقيقية فهي مانعة الجمع ومانعة الخلو، وفي الواقع تكون مركبة من قضيتين يقينيتين، وتلك القضيتان اللتان تفيدان استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما تُذكران على الصورة التالية: «كل شيء إما موجود أو معدوم».

القضيتان المسترتان في هذه المنفصلة إحداهما امتناع اجتماع النقيضين والأخرى استحالة ارتفاعهما، لأن جمع ضلعي هذه المنفصلة هو عبارة عن نفس اجتماع الوجود والعدم المتناقضين، ورفع ضلعيها عبارة عن رفع الوجود والعدم معاً أي ارتفاع النقيضين، على أن الأولى من هاتين القضيتين أصل والثانية فرع عليها.

وبناء على هذا، فإن استحالة اجتماع النقيضن التي هي الأصل من تينك القضيتين، هي رأسمال اليقين بجميع المحسوسات.

ولا شك أن الشرط الأصلي لتحصيل اليقين عن طريق الحواس هو نفس ما تقدمت الإشارة إليه، وهو أن يحفظ الذهن المقدمة المحسوسة كما تلقاها الحسّ أي بجميع شرائطها وقيودها دون أن يتصرف فيها.

على سبيل المثال عندما يحصل الإحساس بحرارة النار في شروط خاصة فإن حرارة نفس تلك النار يجب أن تتخذ مقدمة ويُقال إن حرارة هذه النار موجودة، والشيء إما موجود أو معدوم، أي يمتنع اجتماع الأمرين.

إذن فحرارة هذه النار في حال وجودها يستحيل عدم وجودها، وبما أن عدمها في هذه الحالة ممتنع فإن وجودها ـ إذن ـ سيكون ضرورياً و يقينياً.

و هذه النتيجة التي ترافقت مع جزمين غير قابلين للزوال هي ذات القضية اليقينية التي أتت بمعونة الحسّ.

ينبغي العلم أن اليقينيات التي تأتي عن طريق الحسّ مهما كانت بعد

تشكيل القياس الإستثنائي يقينية، إلاّ أن نتيجة القياس الإستثنائي تتبع أخسّ مقدمتيه من حيث الكلية والجزئية، أي أن نتيجة الأقيسة التي تشكلت بالاستفادة من المقدمات الحسية جزئية دائماً، والأمور الجزئية كما أنها لا تكون مكتسبة من القياس أبداً من دون الاستفادة من الحواس، فكذلك لا توجب اكتساب حقيقة جديدة أيضاً، أي أنها لا تكون كاسبة أيضاً. لذا لا يمكننا ـ أبداً ـ الانتهاء إلى معرفة حقيقة مجهولة من خلال قضيتين محسوستين. نعم، إذا وضعنا ذلك المحسوس إلى جانب معقول كلي، ولاحظنا من خلاله عندها يمكننا التحرك من ذلك المعقول الكلي نحو لوازمه، لنثبت له تلك اللوازم والأفراد التي يغطيها.

إذن القضايا الشخصية لوحدها لاتضيف شيئاً للفكر البشري ولاتعين أبداً على حل المعضلات والمجهولات العلمية، وإنما تؤدي إلى زيادة معلوماته فقط.

***التجريبيات:*** في القضايا التجريبية لو أريد إثبات المحمول للموضوع بصورة يقينية لاحتيج إلى أمرين:

**الأمر الأول:** تكرار المشاهدة، وهذا حينما لا يكون هناك حاجة لتكرار المشاهدة في المحسوسات. والسبب في هذا الأمر أن الذي يحصل به اليقين في المحسوسات قضية جزئية، والقضية الجزئية تكفي مشاهدتها مرة واحدة، أما في التجربيات فالقضية المتيقنة هي قضية كلية تتحقق عن طريق تكرار مشاهدة جزئيات ذلك الكلي.

**الأمر الثاني:** الذي يُحتاج إليه في التجريبيات هو قياس خفي. تأليف هذا القياس الخفي يكون على النحو التالي: بعد تكرر المشاهدة في حالات كثيرة يستفاد من الكبرى الكلية التالية و هي أن الأمر الاتفاقي لن يكون دائمياً أو أغلبياً؛ ثم يستنتج أن هذا الأمر المشاهَد ولوقوعه الأغلبي ليس اتفاقياً، وبما أنه ليس اتفاقياً

فلابد من علاقة ضرورية توجد بين محمول القضية المشاهة وموضوعها.

على سبيل المثال: لو جرّب أحدٌ دواءً معيناً في ظروف مختلفة و على عناصر بشرية مختلفة، في سنين متفاوته، ولاحظ أن ذلك الدواء يعالج مرضاً معيناً. لأمكنه ـ آنئذ ـ الجزم بأن هذا الدواء هو علاج ذلك المرض. هنا يؤلف المرء قياساً خفياً وهو: إن لم يكن هذا الدواء سبباً لعلاج المريض الفلاني فإن هذه الموارد الكثيرة التي شاهدناها اتفاقية، إلاَّ أن الأمر الاتفاقي لا يقع دائماً أو على الأغلب. إذن لابد من وجود علاقة علّية و ربط ضروري بين هذا الدواء وذلك المريض.

فكما يُلاحظ أنه في هذا القياس الخفي إضافة إلى المشاهدات المتكررة، لابد من وجود قضايا أخرى، و النتيجة التي تظهر من هذا القياس قضية كلية و دائمية خلافاً للمحسوسات التي هي قضايا جزئية: أي أنه و إن كان الكلام في التجربة عن الأغلبية ـ ابتداء؛ لكن كثرة المشاهدة لن تؤدي أبداً إلى القطع واليقين بجميع الأفراد حتى أولئك الذين لم تشملهم المشاهدة، ولن تؤدي ـ بالتالي ـ إلى العلم بالوقوع، لأنه لا وجود في العالم الخارجي لما سوى الضروري، وذلك لأن الشيء ما لم يصل حد الضرورة فلن يوجد، و قد قالوا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

و إذا لم يوجد القياس المذكور الذي يوجب تحصيل المجربات، فلن تكون القضية يقينية أبداً؛ بل تبقى التجارب المتكررة في هذه الحالة في حد الظن. ومثل هذه التجارب المكررة التي لم تخرج على صورة قياس بعد، تسمى «الاستقراء».

الفرق الجوهري بين الإستقراء والتجربة هو في أن الإستقراء ليس شيئاً سوى تكرار مشاهدة الجزئيات، ولذا لا يفيد اليقين بالكلي أبداً؛ ولهذا السبب لم يعدوا الإستقرائيات ضمن القضايا اليقينية و لم يعدوها من مقدمات البرهان.

وبناء على هذا، لا يحظى الإستقراء بقيمة علمية أو معرفية أبداً، ويمكن

الإستفادة منه ـ فقط ـ في الموارد التي لا تتطلب اليقين. طبعاً، سنقدم بحثاً مستقلاً حول الإستقراء نتناول فيه عدم اعتباره.

*المتواترات:* وهي القضايا التي اكتسبت عن طريق تكرر السماع والقياس الخفي، فيجب أن يكون السماع للإخبار المتكرر مقترناً بقياس يثبت امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب، و قياس يمنع وقوع الناقل للخبر في الخطأ و الإشتباه في فهم الحادثة؛ لأن طريق اليقين بالحادثة المخبر عنها لا يتوقف على امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب فحسب، بل وعليه امتناع الاشتباه أو الخطأ في الفهم لدى أولئك المخبرين. فإن لم يكن تكرار المشاهدة بحيث يمنع احتمال الكذب والاشتباه فلن تكون الحصيلة سوى الظن المتراكم، والظن مهما كان قوياً لا يكون طريقاً للمعرفة أبداً.

إن المتواترات كالمحسوسات معتبرة في الأمور الجزئية من جانب، وكالمجربات مستندة إلى القياس الخفي من جانب آخر، ومن هنا فإن الأمور المتواترة (من قبيل أصل وجود الكعبة الشريفة لمن لم يتشرف بزيارتها أو أصل وجود الرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله) لمن لم يتشرف برؤيته) وإن كانت يقينية إلا أنها مفتقرة إلى الإستدلال من جهة و هي في الواقع أمور نظرية. ومن جهة أخرى ولأنها قضايا جزئية فلا يمكنها ـ أبداً ـ تأليف القياس من دون ضم مقدمة أخرى تكون قضية كلية.

*الحدسيات:* الحدسيات هي قضايا يقينية و إن كانت تفتقر إلى استدلال وبرهان، إلا أن حدودها الوسطى تقفز إلى الذهن فوراً من دون الحاجة إلى التفكير. وعلى هذا، ففي الحدسيات يوجد قياس خفي أيضاً. والخصوصية الأخرى للقضايا الحدسية هي أن الحدس ظاهرة شخصية، أي لو أن الشخص استطاع أن يحدس فإن حدسه يبعث على حصول اليقين له وحده، أما بالنسبة للآخرين فلا يقبل

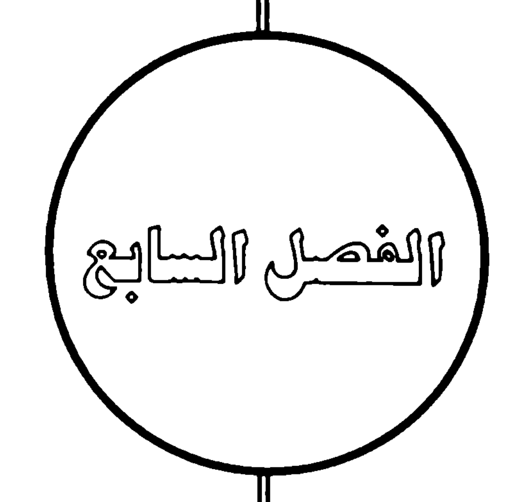
اليقين ما لم يتضح قياس القضية جيداً.

لم يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا (في كتاب الشفاء) الحدسيات جزء مبادىء البرهان، واعتبر طريق الحدس قسيم الفكر، واعتبر الإثنين من الطرق النظرية، فهو يعتقد أن معرفة الأمور المجهولة تحصل بواسطة الأوليات عن طريقين: الأول طريق الفكر الذي تتم بحركتين، والثاني طريق الحدس الذي يتم بسرعة وبحركة واحدة.

مما ذُكر يُعلم أن جميع القضايا التي عدّت كمبادىء للقياس البرهاني ليست أولية باستثناء قضية امتناع اجتماع النقيضين المنحصرة بالفرد، وأن القضايا الأخرى إنما عدت بديهية أو غير كسبية من جهة أنها تتضح أسرع من سائر القضايا، وإلا فإن جميعها فى الواقع نظرية و قابلة للإستدلال. وعلاوة على ذلك فإن بعضاً منها وعلى الرغم من بداهتها ووضوحها فإنها وبسبب كونها جزئية لا تنفع أبداً، للقياسات النظرية التي تكون واسطة لفهم مجهولات جديدة.

في البحث المتعلّق بصور الأقيسة وأشكالها عُلم - أيضاً - أن سبب يقينية الأشكال المنتجة هو ليس سوى استحالة اجتماع النقيضين. بناء على هذا فإن القياس والاستدلال البرهاني، سواءً في الهيئة (الصورة) أو المادة (المقدمات) مستند إلى مبدأ عدم التناقض، وبالإستناد إلى هذا المبدأ إنما تتضاعف الرساميل اليقينية للإنسان إمّا عن طريق الحواس أو الطرق الأخرى كما سيتضح في المباحث القادمة، وتتسع طرق الإستدلال المؤدية إلى معرفة العالم الخارجي.

■■■




# ثبات القضايا اليقينية
# والحركات العلمية

## ثبات القضايا العلمية و التغيرات التاريخية للعلوم:

بعد بيان بطلان استفاة العلوم الحقيقية من الأصول الموضوعة و المصادرات والفرضيات، وضرورة الاستفادة من القضايا البرهانية المستندة إلى المقدمات اليقينية، عُلِم أن نتيجة العلوم البرهانية أيضاً هي قضايا يقينية وغير قابلة للزوال.

وعلى هذا الأساس يثار السؤال التالي، وهو: إذا كانت القضايا العلمية ثابتة و غير قابلة للزوال فما هو تفسير التغيرات التاريخية في العلوم؟

اتضح في الفصول السابقة أن بعضاً من المفكرين كان يفسر التغييرات في القضايا العلمية بافتراض استناد المعارف البشرية إلى الفرضيات المسبقة والتغير الدائمي للنظم المعرفية في الاحتكاك المستمر مع المحسوسات الخارجية؛ إلا أن هذا التفسير، إضافة إلى الإشكالات التي كانت ترد عليه، لم يكن بإمكانه أن يقع مورد القبول بسبب أسسه الفاسدة التي كانت تؤدي إلى التشكيك.

فريق آخر من الحسّيّين، و لأنهم لم يجدوا الثبات والاستقرار بوسائلهم الحسّيّة، اعتبروا عدم وجدانهم دليلاً على عدم وجوده، وقطعوا بتغير العالم الخارجي وتغيّر الإحساس الداخلي للإنسان بالنسبة إلى الأمور الخارجية. فالتغير الدائمي للعلوم لدى هذا الفريق ليس فقط تغير علم الإنسان الذي يرافق التغير

في المعلومات الخارجيـة، بل إن نتيجته هو تغير علم الإنســان في مورد متغير واحد من زوايا ونظرات مختلفة؛ أي في نفس الوقت الذي يكون لنا إدراك خاص بالنسبة لمعلوم معين، فإن إنساناً آخر يمكن أن يكون له نوع آخر من الإدراك بالنسبة له.

وبناء على هـذه النظرة، فـإن التغير في العلوم ليـس موضـوعاً مشكـلاً أبداً ليكون بحـاجة إلى الجواب، بـل إن الذي يـوجب الإشكـال والتساؤل هـو قطعية العلم وثباته. وعلى هـذا الأساس ـ إضافة إلى التشكيك الذي هـو لازمة كلام هذا الفريق، فـإن وجود العلوم القطعية واليقينيـة التي تتمتع بالثبـات والاستمرار، هو ذاته دليل واضح على بطلان زعمهم.

عندما يـرى الإنسان نفسه موجوداً ثـابتاً ومستقراً وسط الإدراكـات السيالة والمتغيرة، أو عندما يعطي نظرة ثابتة إزاء سيـلان إدراكاته الحسّيّة؛ فهذا دليل على وجـود الإدراك الثابـت المصون مـن التحـول والتغيير على رغم التغير المستمـر في المعلومـات. إن وجود الإدراكـات الثابتـة بالنسبـة للأمـور المتغيرة يعني أن التغير والتبدل في المعلومـات لا يمكنه أن يخلق هذا التوهم في أن العلـوم البشرية هي في تغير أيضاً. تـوضيح هـذا المطلب هـو أن الإنسان تـارة يحصل لـه العلم بمعلـوم ثابت، كالعلم بأسماء الله وصفاته الذاتية؛ في هذا المجال يكون العلم ثابتاً وكذلك المعلوم. وتارة يحيـط الإنسان علماً بمعلومات متغيرة. وفي هذه الحالـة يكون العلم بالمعلوم على نحوين؛ أحدهما: العلم الحسّيّ، كالذي يشاهد شخصاً عابراً في حالة الحركة. فهذه المشاهـدة بالحسّ تستمر ما دامت الحركة في نظـر المشاهد مستمرة، أي بانتهـاء الحركة ينتهي الإحســاس بالحركـة أيضاً. مثل هـذه العلوم وإن لم تحظ بالدوام والثبـات، لكن الإنسان يستطيع أن يجزم في محدودة إحســاسه بما يمكن أن يحس من دون أن يضيف شيئاً عليه أن ينقص شيئاً منه.

إن القـائلين بنسبية الحقيقـة أو الـذاهبين إلى نسبيـة العلم والفهـم البشري

يعتقدون بعدم إمكانية وجود معرفة مشتركة بين شخصين في ظروف حسّيّة واحدة، لأن الحقيقة ليست سوى حصيلة التأثير والتأثر المتقابل بين الفرد والخارج، وإن فهم الحقيقة ليست سوى النظر بمنظار الفرضيات المسبقة؛ وإن لكل شخص وجوده المختص وهو أسير افتراضاته الذهنية المسبقة.

وعدا عن المعرفة الحسّيّة يمكن الوصول إلى العلم بالمعلوم المتغير بنحو آخر، وذلك بالمعرفة العقلية.

المعرفة و العلم العقلي عبارة عن علم يقيني و قطعي. وهذا العلم يمكن تحقّقه بالاستعانة بقياس استثنائي مؤلف من قضية منفصلة حقيقية عقلية وقضية حسّيّة واحدة، مثل مشاهدة مجيء زيد في ساعة معينة.

العلم اليقيني الذي يتحصل بالنسبة لهذا الموضوع هو علم ثابت وغير قابل للزوال. أي إن مرور الأعوام أو حتى موت أو هلاك زيد وأمثال ذلك لا يستطيع أن يوجد تغييراً في ذلك.

و لذلك، فعندما يخبرنا القرآن الكريم أن موسى *(عليه السلام)* قال: ﴿ **ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى** ﴾[١] أو عندما يخبرنا أن فرعون قال: ﴿ **أنا ربكم الأعلى** ﴾[٢] فإن هذين الإخبارين عن قول موسى وفرعون ـ وبغضّ النظر عن كون المقولتين حقاً أو باطلاً، صدقاً أو كذباً ـ فإن هذين الخبرين هما في أنفسهما حقيقيان وصادقان، وثابتان ولا يقبلان التغير أو الزوال. أي إن الإخبار عن أقوال أو أعمال الآخرين لا يُغيّر تلك الأقوال أو الأعمال ـ كأن يجلعها كذباً ـ بمرور الزمان، لأن هذا الخبر ناشيء من قضية علمية أدركت بواسطة العقل

---

(١) سورة طه، الآية: ٥٠.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٤.

لا بـالحسّ. و هو ذلـك القياس الإستثنـائي الي تـؤلف شرطيتـه منفصلة حقيقيـة كالتالي: إما أن يكون فلان قد قال هذا القول أو أنه لم يقله، لكن فلاناً قد قال هذا القول، إذن فإنّ «عدم قوله إياه» لا يصدق في حقه أبداً.

بناء على هذا، فإن الإنسان يمكنه التعرف المتغير على الأمور المتغيرة بوسائل الحسّ، كما يمكنه ـ أيضاً ـ التوصل إلى معرفة قطعية ويقينية بالنسبة لها.

و بعد أن يقطـع الإنسان بوجـود أمر متغير ومحسـوس، يستطيع مشاهـدته منصوبـاً تحت حقائق كليـة ـ أيضاً ـــ و يُثبت عـن هذا الطريـق أحكامـاً قطعية أخرى تكـون حول ذلك الأمـر المحسوس أو ملازمة لـوجوده؛ كالشخـص الذي يشاهـد حركـة جزئيـة فيقطع بـوجود أصـل الحركة، ليتـوصل عـن هذا الطـريق وبالبرهان إلى لازم ذلك وهو وجود محرك ثابت.

البرهان على وجود محرك ثـابت هو برهان أقيم على وجـود أمر غير محسوس، وقد استفيد في هـذا البرهان من مبادى حسيـة؛ إلا أنه لما كان المبدأ الحسّيّ لـه أمر يقينياً، فإن نتيجته التي هي إثبات وجود المحرك الثابت تكون يقينية أيضاً.

والدليل على يقينيـة المبدأ الحسي لهذا البرهان هو نفـس القياس الإستثنائي المؤلف بالإستفادة من حركة المحسوس، والموجب لليقين به.

و بإثبـات العلوم البشريـة الثابتـة ورد الإعتقاد بنسبيـة الحقيقة أو الإعتقـاد بنسبية الفهـم والمعرفـة يتضح أن التفسيرات المذكـورة وفق تلـك المباني لتحليـل التغيرات والتحولات في العلوم البشرية، تفسيرات غير كافية بل وخاطئة أيضاً.

الإجابة الصحيحة حول التغيرات في العلـوم البشرية هي أن هذه التغيرات تارة تكون بسبب التوسع في القضايا اليقينيـة كأن يكتشف الفلكي أو الجيولوجي شيئاً جديداً في حقلة العلمي، أو يثبت العالم موضوعاً آخر يتعلق بجانب آخر من

نفس العلم.

و أحياناً يكتشف في حقل علمي مطلباً ادقّ وأعمق من الموضوع الذي اكتشف سابقاً في نفس المجال.

مثل هذين التوسعين العلميّين اللذين يحصلان في القضايا الأفقية أو الطولية للعلوم ليس فقط لا يُورد نقضاً أو إشكالاً على دوام القضايا العلميةأو برهانيتها، بل هو لازمة البرهان يؤيده؛ لأن هذه التغيرات هي نتيجة الحركة صوب المجهولات. الحركة التي ليس فقط لا تخدش ثبات أية قضية علمية بل هي توجب زيادة القضايا الثابتة أيضاً.

النوع الثالث من التغيرات العلمية هي التغيرات التي توجب التضاد في المسائل العلمية مثل قضيتي حركة الأرض وسكونها.

فالأقدمون من علماء الهيئة والنجوم، أي الذين كانوا قبل بطليموس، كانوا يقولون بحركة الأرض. أما القدماء أي منذ بطليموس، ومع فرض ثبوت الأرض لتسهيل رصد النجوم قالوا بسكون الأرض وحركة الشمس فيما عاد العلماء المتأخرون إلى القول بحركة الأرض مرة أخرى.

لا شك أن مسألة حركة الأرض وسكونها، وإن كانت لا تؤثر على مسألة البرهان على وجود المحرك لأنه مستند إلى تحقق أصل الحركة، لكنها حاسمة بالنسبة للمباحث المستندة إلى أحد هذين الإحتمالين، أي إن مثل هذه التغيرات ستؤدي إلى التغير في كثير من مسائل العلم الحسّيّ، لا العلم العقلي، لأن التجارب المختلفة هي مادة للتحول في خصوصيات الحركة التي لا أثر لها في برهان الحركة، وإن ما هو محور البرهان وهو وجود المحرك، ثابت وليس متغيراً.

هل أن قضيتي الأرض متحركة، والأرض ساكنة، ليستا قضيتين علميتين؟

و هل أن التغير في هاتين القضيتين ليس عين التغيير في القضايا العلمية؟

و هل أن مثل هذا التغير لا ينقض الثبات والدوام في القضايا العلمية؟

إن الإجابة على هذا القبيل من الأسئلة هي الإجابة عن نفس الإشكال الذي يرد على مثل هذه التغيرات في العلوم؛ لأن هذا القسم من التغيّرات ليس من سنخ التغيرات السابقةالتي هي النتيجة الطبيعية لحركة الإستدلال البرهاني نحو المجهولات، بل هي تغيّرات تؤدي حركتها نحو المعلومات السابقة إلى نقض تلك المعلومات وزعزعة ثباتها.

الجواب هو أنه لا شك ـ في مثل هذه الموارد ـ أن إحدى القضيتين المتناقضتين باطلة، والأخرى صحيحة؛ لأن اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما محال، وإن البطلان القطعي لإحدى القضيتين يعبر عن لابرهانيتها وبالتالي لاعلميتها.

أما لماذا تُعدُ كلتا القضيتين ـ دائماً ـ جزءً من مسائل علم واحد ـ على الرغم من تناقضهما، فهو أن بطلان أو صحة القضية ليس شرطاً كي تعد تلك القضية مسألة من مسائل العلوم، بل تكفي سنخية الموضوع والمحمول لتحدد دخولها في أي حقل من العلوم. إن تصوّر الموضوع والمحمول في القضية يكفي لأن يعرف الإنسان أنه في أي علم تندرج هذه المسألة، أي في أي علم ينبغي أن تبحث وتدرس.

و بعد هذه المرحلة أي معرفة موضوع القضية و محمولها وتحديد العلم الذي ينبغي أن تبحث فيه، ترد تلك المسألة أو تثبت في العلم المرتبط بها، بالتدقيقات العقلية و البراهين القطعية. فإذا أثبتت تلك القضية حظيت بالثبات والدوام اللازم كقضية علمية و لن تتغير أبداً، أما لو رُدْت بأن أثبت بطلانها فإن حكم الخطأ الذي هو نفس عدم الحكم بالصحة سيصدر بحقها.

وعلى هذا، فإن قضيتي «الأرض تتحرك»، «الأرض ساكنة» هما مسألتان من علم واحد، إلا أن إحدى هاتين القضيتين حق فقط.

وبالطبع فإن بطلان إحدى هاتين القضيتين قد يكون سبباً لتصور التزلزل وتوهم عدم ثبات القضايا العلمية، لأن كلاً من هاتين القضيتين كان مطروحاً ولسنين متمادية كقضية علمية، وحكم فيما بعد بعلمية نقيضها. إذن يمكن أن تتعرض قضية علمية إلى التغير والزوال، أي إن العلوم البشرية ـ لزاماً ـ لا تحظى بالدوام والثبات.

ودفع هذا التوهم أنه بعد إثبات الإنتاج للشكل الأول من القياس، وبعد الإعتماد على مقدمات يقينية لا يبقى أي مجال لزوال وتغير البرهان؛ وإذا شوهدت موارد للخلاف فهذا دليل على الإستفادة من شكل غير منتج أو مادة غير يقينية؛ أي أن طريق المعرفة لم يُسلك كما ينبغي، وأنه قد أقيم برهان كاذب على نتيجة غير صحيحة، وبما أن هذه النتيجة لم تكن صحيحةً في الواقع، أو لم تأتِ عن طريق البرهان فإنها تتغير أو تزول بأدنى شبهة أو مشاهدة للخلاف.

في الواقع إن ما حصل هنا لم يكن نقضاً لقضية علمية على الإطلاق، بناءً على هذا، فإن مثل هذه التغيرات ليست نتيجة الحركة من قضية علمية إلى قضية علمية أخرى تناقضها؛ وبتعبير آخر إن مثل هذه التغيرات هي نتيجة حركة من قبيل سائر الحركات العلمية الأخرى التي تكون لازمة طبيعية للبراهين العلمية، لأن الذي تمت الحركة نحوه ليس ـ في الواقع ـ نقيضاً لقضية علمية بل هو كشفُ مجهول سابق كان قد أظهر نفسه ـ بسبب الجهل المركب ـ في سلك القضايا العلمية. وهنا يبرز هذا السؤال وهو: ما السبب في ظهور الخطأ في المسائل العلمية؟

يكشف فن المغالطة عن الأساليب الملتوية التي يمكن عن طريقها حصول

الخطأ، و من بينهـا الإستفادة من المصادرات، والأصول الموضوعـة، و الفرضيات غير المبرهنـة يسود الاعتماد على الفـرضيات في العلـوم الطبيعيـة أكثر، لأن العلـوم الطبيعية تستند إلى التجربـة، والتجربة بحاجة إلى تكرار المشـاهدة إلى الحد الذي يشمل أكثر الأفراد في جميع الظروف الزمانية و المكانيـة المختـلفة، وهـذا شيء إن لم نقل عنه إنه غير ممكن فهو بلا شك نادر وقليل جداً.

يقوم علماء العلوم الطبيعيـة، من خلال عدة مشاهـدات ومن دون الاستناد إلى قياس تجريبـي، باحتضان حكـم كلي في الذهن كفرضيـة بسرعة، ليهرعـوا بعد ذلك ـ خصوصاً بعد ملاحظة استعمالها العلمي، ومن دون أن يثبتوا ذلك حقيقةً ـ إلى استثمار تلك الفرضية و البحـث عن لوازمها. وعندما يكونـون قد أمضوا عمراً عليها لا يستطيعون أن يتخلوا بالمجان وبسهولة عن الرأسمال الذي حصلوا عليه؛ لهذا يحصل لديهم الجزم بتلـك الفرضية و من دون أن يشعروا هم أنفسهـم بذلك، ويحسبون الظنـون المتراكمة التي حصلوا عليهـا عن هذا الطريـق يقيناً في حين أن جميع القضايـا التي أقاموها على أسـاس هذه الفرضية غير يقينيـة و عرضة للتغير والتبدل دوماً.

ومن بين العلوم التجريبية التي كانت عـرضة لمثل هذه الفرضيات منذ زمن بعيد هو علم النجوم.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا: إن كثيـراً مـن المسـائـل الهيـولية والفـلكية لم تكن مسائل قطعية وكـانت معتمدة على الظن والوهم؛ فيقـول على سبيل المثال إن المنجم يُصدر أحكامـاً بالإستناد إلى عدة سنوات قصيرة من التجـربة التي قام بها، أي إن مبادىء مـا يستخرجـه المنجمون في الـوقت الحاضر على أسـاس الهيئة البطليموسيـة هو تقليد لـزيجات قد استخرج كل مـن هؤلاء النجوميين المقلـدين خلال سنوات قصيرة مطالب معينة على أساسها.

وقد يحسب فلكي ساذج كل ما يحصل عليه يقينياً، لكن ما حصل عليه لم يكن دائماً على أساس الرصد الفلكي من خلال المرصد بل على أساس عمل قام به الآخرون في مراصدهم خلال عشرين إلى ثلاثين سنة. فمن البديهي أن تكون حصيلة جميع القضايا التي استنتجت من هذه الفرضيات مباشرة أو تعود إليها بشكل مباشر عن طريق المصادرات أو الأصول الموضوعة، كلهاغير يقينية وعرضة للتغيّر والتبدل.

على سبيل المثال: إن الإستدلالات الفلسفية التي استفيد فيها من الأصول الموضوعة المستندة إلى فرضية حركة الأرض أو سكونها ستكون عرضة للتغير بسبب التغير الممكن في هاتين الفرضيتين؛ ذلك أنهذا النوع من المسائل الفلسفية وإن كانت مسائل فلسفية إلا أنها لم يستدل عليها بنحو مبرهن.

إذا كان البرهان الفلسفي مبتنياً على أصل الحركة المسلّم والمبرهن على كل حال، فإن نتيجته ستكون ثابتة ومطمئنة دوماً للإعتماد على مقدمات يقينية، وذ لك في حالة استعمال أحدى الأشكال المنتجة طبعاً.

تقدم فيما سلف أن الأصول الموضوعة تُخرج الإستدلال من دائرة العلوم العقلية و تدخله في قائمة العلوم النقلية، لأن عصارة الفكر على أساس الإفتراضات المسبقة هي نقل المعقول وليس عقل المعقول؛ وهذا التمييز الدقيق موجود عند العقليين المتقدمين فبعضهم عاقل للمعقول وبعضهم ناقل للمعقول. إن عدم التمييز بين الأصول الموضوعة و المبادىء اليقينية المستعملة في العلوم دعت الكثير من الحسّيّين الذين بنوا علومهم على الفرضيات المسبقة إلى الحكم بعدم يقينية جميع العلوم، بمشاهدتهم تزلزل الفرضيات وتغيّر العلوم. وهذا الحكم الكلي الناتج من مشاهدة موارد جزئية من العلوم الظنية، هو الآخر، فرضية غير مبرهنة.

وبالطبع، لا يمكن نقض هذه الفرضية غير المبرهنة لمدّعيها، عن طريق عرض تلك المجموعة من القضايا العلمية السائدة في الفلسفة أو العلوم الأخرى من دون الإعتماد على الفرضيات أو الأصول الموضوعة؛ لأن القضايا اليقينية تستند في النهاية إلى أمور كلية غير محسوسة؛ وهؤلاء بقبولهم مبدأ الشك اعتبروا القضايا الحسّيّة ـ منذ البداية ـ من صنع الذهن، كما لم يعتبروا الأمور اليقينية أيضاً سوى تكرار للأمور الذهنية في قالب الفرضيات المسبقة. وهكذا نلاحظ أن هؤلاء الذين دخلوا عرصة المعرفة منذ البداية بالإتجاهات الحسّيّة، سيصل بهم الأمر في النهاية إلى أن يغلقوا على أنفسهم طريق معرفة الأمور الحسّيّة أيضاً.

لكننا، ومن أجل إثبات عدم ذهنية البديهيات الأولية، سنبيّن في الفصول القادمة منشأ انتزاع تلك القضايا وكيفية ظهورها، وسوف نثبت أن هذه المجموعة من القضايا ليست سلسلة من الفرضيات بل هي سلسلة من الضرورات الواقعية.

## الحركات العلمية و ظهور العلوم الجديدة:

هناك إشكال آخر مطروح منذ زمن بعيد حول أصل الحركة العلمية، وهذا الإشكال ــ خلافاً للإشكال السابق ـ لا يرِد على الحركات البرهانية المتعلقة بالقضايا اليقينية والتصديقات العلمية فقط، بل يشمل جميع الحركات العلمية، وحتى المعرِّفات، والتي تتعلق بالمعرفة التصورية للأشياء.

## إشكال الرجل اليوناني على الحركات العلمية:

أصل الإشكال ــ كما ينقله الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) ـ يعود لرجل يوناني مخاطَبُه سقراط.

إنه يقول: إن التعليم والتعلم ـ سواء كان يقع بين شخصين أو حاصلاً من قبل شخص واحد أثناء التفكير والتأمل ـ محال مطلقاً، أي سواء كان فى باب التصورات أو التصديقات.

وتوضيح المطلب: إن ذلك المطلوب الذي يستتبعه البرهان أو المعرِّف لايخلو من أحد حالتين: إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً؛ لأن الشيء إما أن يكون موجوداً في الذهن أو غير موجود. فإذا كان موجوداً في الذهن فهو معلوم، و إلاّ فهو مجهول. وفي الحالة التي يكون المطلوب معلوماً فإن طلب المعلوم تحصيل حاصل وهو محال، وإن كان مجهولاً فإن طلب المجهول أيضاً مستحيل لأن ما لا علم للإنسان به كيف يمكنه أن يخطو باتجاهه لتحصيله، ثم إنه لو أدرك شيئاً فمن أين له أن يعرف أن هذا الشيء هو نفس مطلوبه؟!

**جواب سقراط على الإشكال:**

كان عمل سقراط على أساس التعليم والتعلم التجريبي الذي يتم بالتجربة الحضورية عن طريق المشاهدات النفسانية أو بالتجارب الحصولية.

وفي الإجابة على هذا السؤال أيضاً رسم سقراط شكلاً هندسياً كالمثلث وقال: نحن لا نعلم أن زوايا هذا المثلث تساوي قائمتين؛ ثم رسم خطاً من أحد رؤوس المثلث بموازاة الضلع المقابل، و أثبت مقدار زوايا المثلث عن هذا الطريق. وهكذا أثبت إمكان الوصول إلى المجهولات ومعرفتها عن طريق وقوع التعليم والتعلم.

**إشكال الشيخ الرئيس ابن سينا على رد سقراط:**

إبطال الدليل ممكن بثلاث طرق: الأول: نقض دليل الخصم، الثاني: منعه،

والثالث: معارضته. والمعارضة هي إقامة دليل آخر في عرض دليل الخصم.

الدليل الذي قام بالمعارضة لا يمكنه أن يرُدَّ دليل الخصم منفرداً، بل يحتاج إلى دليل آخر ليقضي ويحكم بين الدليلين، وإلاّ فعندها عندما يورد الخصم إشكالاً فمهما يُعرض في معارضته من أدلة أخرى على صحة المدّعى فإن هذه الأدلة تدفع ذلك الإشكال.

و على هذا الأساس يعترض الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) على جواب سقراط ولا يراه كافياً لدفع إشكال المستشكل.

## جواب أفلاطون على الاشكال:

يقول أفلاطون بتقدم الأرواح على الأبدان. و خلافاً لما اختاره السهروردي في حكمة الإشراق، فإن قطب الدين الرازي رجّح ـ في شرح حكمة الإشراق ـ قول أفلاطون واعتبره مطابقاً للنص الوارد عن المعصوم (عليه السلام)[١].

يعتقد أفلاطون بأن الأرواح كانت قبل أن تحل في الأبدان مطّلِعة على جميع المعارف، و عالمة بها، إلا أنها نسيتها أثناء تعلق الروح بالبدن. وعلى هذا فإن محاولة الإنسان العلمية ليس من أجل كسب المجهولات، بل هو سعي لتذكّر المعلوم السابقة التي نسيها.

إن إجابة أفلاطون ـ في الحقيقة ـ هي من أجل دفع تلك المنفصلة المدّعاة من المستشكل والتي تقول: إن كل شيء إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً، لأن أفلاطون يعتقد أن كل شيء إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً أو منسياً أو مذكوراً.

المثل الذي يضربه أفلاطون للحركات العلمية للإنسان على أساس التذكر

---

(١) شرح حكمة الإشراق، ص ٤٥٠.

هو العبد الآبق الذي يعرفه مولاه جيداً بعد معرفة مكانه ومحل هربه ويدرك أن هذا هو نفس عبده السابق الذي كان قد فرّ منه.

## إشكال ابن سينا على أفلاطون:

يورد الشيخ الرئيس (رحمه الله) إشكالين على رد أفلاطون: أحدهما على مبناه الفلسفي، والآخر على مبناه المنطقي.

### أـ الإشكال على المبنى الفلسفي:

و هو أن إجابة أفلاطون قائمة على أساس سبق الأرواح على الأبدان فى حين أن الروح ــ بصفتها النفس الإنسانية ـ لا يمكنها أن تكون سابقة على البدن. والدليل على هذا، هو أن الروح إن كانت موجودة قبل البدن فهي إما شاغلة أو عاطلة. وفي حالة كونها عاطلة يحصل تعطيل في نظام الوجود، وهذا محال؛ لأن معنى التعطيل هو وجود شيء في عالم الوجود لا يستقر في حلقات سلسلة العلل ولا يؤثر على شيء، وهذا هو تعطل الشيء وبقاؤه معطلاً، وهو محال.

و أما لو كانت الروح بصفتها النفسانية موجودة قبل البدن وشاغلة، لأن عمل النفس هو تدبير البدن، للزم أن تكون النفس قبل وجود هذا البدن عائدة إلى بدن آخر، وبعد تحررها من البدن السابق تعلقت بالبدن اللاحق، وهذا هو نفس التناسخ المستحيل.

وبإثبات استحالة الأساس الفلسفي لأفلاطون لا يبقى مجال لجوابه.

### ب ـ الإشكال المنطقي:

و هو أنه على فرض قبول خلق الأرواح قبل الأبدان فإن هذا الجواب لايكون مفيداً، لأن وزان المجهول والمنسي واحد. والدليل على هذا، هو أن الشيء لو كان

منسياً بـالكامل مـن قبل الإنسان ومفقـوداً من ذهنه فـإن الحركة و الذهـاب إليه مستحيل أيضاً، أي إن المنسي المحض ـ كطلب المجهول مستحيل.

## رد الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) على الإشكال:

الشيخ الرئيس ـ نفسه ـ حل الإشكال عن طريقين: أحدهما: تعدد العنوان، و الآخر: الإجمال والتفصيل.

إنـه يقـول: لو كـان الشيء مـن جميـع الجهـات مجهـولاً أو معلومـاً فطلبـه مستحيل. أما لو كان الشيء معلوماً من بعض الجهات ومجهولاً من جهات أخرى أو معلوماً بعنوان ومجهولاً بعنوان آخر كالشيء الذي يكون تصوره معلوماً وتصديقه مجهولاً فإنه يمكن في هذه الموارد معرفة بعده المجهول بالإستفادة من بعده المعلوم.

وبهذا البيـان تحل مسألـة المعرفـة في التصـورات والتصديقـات. وقد وجـد جواب ابن سينا فيما بعد طريقه إلى بعض الكتـب الأصولية أيضاً كمثل ما تعرض له المرحوم النائيني.

## إشكال الفخر الرازي على جواب الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله):

كانت للفخـر الرازي روحية شكاكـة، والإنسان الشكاك وقبل أن تكـون له ذهنية صافية و مستقيمة و محتضنة لليقين فإنه يصنع الشك. لقد نمّا الفخر الرازي هذا الشـك الذي كـان باقيـاً في ذهنه منذ مـدة طويلـة وقال: و إن تمسّـك الشيخ الرئيس في الإجابة على الإشكال بتعدد الجهات أو تعدد العناوين وقال إن الشيء الواحـد يمكنه أن يكون مـن جهة أو بصفة خـاصة معلـوماً، و من جهـة أو صفة وعنوان آخـر مجهولاً، إلا أن هـذا التعدد أيضاً لا يحل مشكلـة؛ لأننا نـأخذ الشيء الذي له جهتان وعنـوانان ونحلله إلى أمرين ونشاهـد أن الجهة أو العنوان المعلوم

ليس قابلاً للتحصيل من جهة كونه معلوماً. كما أنه ليس قابلاً للتحصيل من جهة كونه مجهولاً أيضاً. كان إشكال الفخر الرازي وارداً على قسم التصورات وكذلك على قسم التصديقات، وبالإضافة إلى الأمر المعلوم والمجهول فإنه كان يشمل المنسي والمذكور أيضاً.

بعد طرح هذا الإشكال يستنتج الفخر الرازي أن مسألة المعرفة هي من تلك الأسرار العصية على كل أحد وأن حلها ليس بمقدور أحد، لأننا على الرغم من وجود هذا الإشكال نحيط علماً بالمجهول الإبتدائي، كما نعيد الأمر المنسي إلى الذهن أيضاً.

**جواب صدر المتألهين على الإشكال:**

يقول صدر المتألهين رداً على هذا الإشكال: إن جميع هذا الشبهات ناشئة من أن الوجود لم يُعرف بشكل صحيح. فلو عُرف الوجود جيداً لعُلم أن العلم أيضاً يُرجع إلى الوجود، وبما أن للوجود مراتب تشكيكية فإن للعلم مراتب تشكيكية أيضاً.

وبناء على هذا فإن المعلوم والمجهول ليسا أمرين منفصلين غير قابلي التفكيك عن بعضهما، بل إن نفس الشيء الذي هو معلوم في المرتبة الضعيفة، يكون مجهولاً في المرتبة الأقوى. وهكذا، باستحالة تفكيك المعلوم عن المجهول يُسد الطريق على تحليل الفخر الرازي وإشكاله؛ لأن الإنسان في طلب المعرفة في المرتبة الأعلى يظهر له الشيء الذي يعرفه في المرتبة الأدنى.

**حاجة المنطق إلى الفلسفة:**

الجواب الذي ذكره صدر المتألهين في حل الإشكال الأخير جواب له جذر

في المباني الفلسفية الخاصة. الأجوبة الأخرى التي أعطاها الآخرون كالجواب الذي ذكره أفلاطون في الـرد على هذه الشبهة، أو الجواب الذي جاء به ابـن سينا في نقد إجابة أفلاطون ... كلها مبتنية على أسس فلسفية تبحث وتحقق في الفلسفة. وعلى هذا، فـالمنطق علـم يستند في كثير مـن مسائلـة إلى الأسس الفلسفيـة، وهذا لأن المنطق و إن كان ميزاناً وآلة للمعرفة إلا أنـه ـ و بصفة علم جزئي ـ يحتاج في أصل موضوعه وبعض من مبادئه إلى علم كلي أي إلى الفلسفة الأولية.

أصل وجود موضوع المنطق الذي هو عبـارة عن التصور والتصديق، مسألة فلسفية. فقد بـدأت الفلسفة عملها بإثبـات وجود العلم، ثم قسمـت العلم على أساس وجوده إلى قسمين: حضـوري وحصولي. ثم قسمت العلـم الحصولي أيضاً إلى قسمين: التصور والتصديق.

وجود الكلي والجزئي، و أصـل الضرورة والإمتناع والإمكـان، من المبـاحث المطروحة في الفلسفة أيضاً.

والمباحـث المنطقية المذكـورة في مجال التصورات والتصـديقات والجهـات المختلفة للقضايا الموجهة. كلها متفرعة على هذه الأسس الفلسفية.

مبدأ عدم التناقـض ـ أيضاً ـ الذي يضمن صورة و مـادة الأقيسة البرهانية ليس قضية منطقية بل قضية فلسفية.

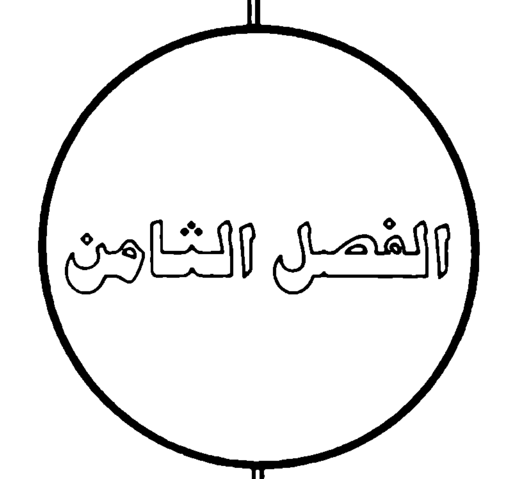
قد يُتصور أن هـذا الأصل لبداهته وأوليته لا يتعلق بـأي من العلوم، إلا أن هـذا التصور خـاطىء لأن الملاك لتعيين مسـائل العلـوم هو الـربط الموجـود بين موضوع المسألة ومحمولها بموضوع أي علم.

على سبيـل المثال: كـون الصلاة واجبـة مسألـة بـديهية إلا أن بـداهة هـذه المسألة لا تمنـع من فقهيتها، كما أن ٢ × ٢ = ٤ مسألة رياضية، ولا تمنـع بداهتها

من كونها رياضية.

و مسألة عدم التناقض أيضاً على الرغم من بداهتها بل وأوليتها هي مسألة فلسفية. و لهذا، طرح الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) قضية: «الموجود لا يكون معدوماً» في إلهيات الشفاء و اعتبرها «أحق الأقاويل بالتصديق».

■■■




# المعرفة الشهودية والعلم المفهومي

## مبدأ عدم التناقض والمفاهيم المأخوذة فيه:

إن قضيـة «امتناع اجتماع النقيضين وارتفـاعهما» إضافـة إلى تـأمينها صـور الأقيسة المنتجـة و موادها اليقينية، هـي مبدأ المبادىء في المعارف اليقينيـة و أحقّ الأقاويل في القضايا العلمية. هذه القضية، و إن كانت أولية، إلا أن لها حدوداً أيٌّ منها ليـس محسوسـاً؛ لأن معنى هـذه القضية هـو أن الموجود ليـس معدومـاً وأن المعدوم لا يكون موجوداً. وحدود هذه القضية هي عبارة عن الوجود والعدم.

و أوّلية القضية لا يمنع من البحث في المفاهيم والحدود المستخدمة فيها.

إن مفهومي الوجود والعدم لا يدركـان بأيٍّ من الحواس، لذا يتبادر السؤال التالي إنه كيـف يُدرك هذان المفهومـان إذن؟ وجواب هذا السؤال يعـرف بمعرفة العلم والتقسيمات المتعلقة به.

## العلم الحصولي والعلم الحضوري:

يقسم العلم إلى قسمين: العلم الحضوري والعلم الحصولي.

العلم الحضوري هـو العلم الذي يكون فيه المعلوم عين الـواقع، ولهذا فهو

يكون منشأ للأثر أيضاً.

والعلم الحصولي هو العلم الذي لا يكون فيه المعلوم عين الواقع، وإنما كشف عن الواقع، ولهذا لا يكون له آثار الواقع الخارجي.

التصور والتصديق، و المباحث التي تطرح في المنطق حولها، من قبيل المباحث المتعلقة بالقضايا وتقسيماتها إلى نظرية و بديهية. كلها تدور في دائرة العلم الحصولي؛ لأنه لا سبيل في العلم الحضوري ـ مع حضور عين الواقع ـ إلى التصور أو التصديق الذي هو متفرع عن التصور. ولا شك أن للإنسان علوماً حضورية كثيرة منها علمه الحضوري بنفسه.

**معرفة النفس والعلم الحضوري بها:**

لا شك في معرفة الإنسان بنفسه، وحتى السفسطائيين الذين ينكرون العالم الخارجي لايقومون بإنكار أنفسهم. فالذي يشك في نفسه أيضاً لا يمكن الحديث والإستدلال معه. إلا أن النفس ـ ومع أن معرفتها لا تقبل الإنكار ـ فهي لا تعرف عن طريق الحسّ ولا العلم الحصولي و المفاهيم التصورية والتصديقية أبداً.

**شك ديكارت في معرفة النفس ومحاولته لدفع ذلك:**

يبتدىء ديكارت فلسفته بالشك في كل شيء، ومن جملة ذلك: الشك في نفسه، ويتصور أنه يمكنه دفع الشك عن نفسه بالاستفادة من المفاهيم الذهنيّة وفكره الحصولي، فهو يقول: أنا أفكر، إذن أنا موجود.

إلا أن حقيقة الأمر لو أن أحداً شك ـ حقيقةً ـ في نفسه، فإنه لا يستطيع أن يثبتها أبداً لا عن طريق الفكر ولا عن طريق أي أثر آخر من آثاره أو أفعاله الأخرى. أي إن الإنسان لو لم يدرك نفسه بالعلم الحضوري بلا واسطة، فليس

بمقدوره إثباتها عن أي طريق آخر.

ذكر الحكماء الإسلاميون ـ المشّاءون أو القائلون بالحكمة الإشراقية أو المتألّهون من الحكماء الإلهيين ـ أدلّة على حضورية العلم بالنفس واستحالة إثبات ذلك عن طريق المفاهيم الذهنية و الفكر الحصولي، ويمكن لكل منها منفرداً، أن يكشف الضعف والإشكال على استدلال ديكارت والفلسفة التي أقامها على هذا الأساس.

### برهان ابن سينا في استحالة معرفة النفس عن طريق الفكر والفعل:

هذا البرهان طُرح من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) لأول مرة، ومن ثم تمت الإستفادة منه بعد ذلك في الحكمة الإشراقية، والحكمة المتعالية أيضاً، وهو أنه لو أن شخصاً يهدف لإثبات نفسه عن طريق أثره وفعله، فإنه يكون قد أقرّ بوجود نفسه سلفاً قبل أن يثبت نفسه؛ لأنه عندما يستدل ويقول: بما أني أفكر فإني موجود أو أنا أعمل فإذن أنا موجود، فإن الحد الأوسط في هذا الإستدلال إما أن يكون تفكيراً أو علماً مطلقاً، وفي هذه الحالة يُثبت المستدل المفكر المطلق أو الفاعل المطلق، و لا يُثبَتُ الفاعل الشخصي أؤ المفكر المعين بإثبات الفاعل المطلق والمفكر المطلق، وإما أن يكون الحد الأوسط الفكر الشخصي والعمل الشخصي، وفي هذه الصورة فإن الضمير في أفكر أو أعمل هو نفس «أنا» المقبولة قبل إثبات النتيجة في مقدمة الإستدلال. بناء على هذا، فالإستدلال عن هذا الطريق هو نفس المصادرة على المطلوب وهو باطل.

### براهين شيخ الإشراق في استحالة العلم الحصولي للنفس بذاتها:

لقد أقام شيخ الإشراق (شهاب الدين يحيى السهروردي) في كتاب حكمة

الإشراق برهانين على حضور العلم بالنفس واستحالة المعرفة عن طريق العلم الحصولي، يمكن لكل منهما أن يكون إشكالاً مستقلاً على ادعاء ديكارت وأساسه الفلسفي.

**البرهان الأول لشيخ الإشراق:**

إن الذي يهدف إلى إثبات نفسه عن طريق الفكر يضطر لأن يستخدم كلمة «أنا» أو «الياء» الواردة على هيئة الضمير المتصل في كلمة «أفكر» ونظائرها. هذا المفهوم، وإن كان بالحمل الأولي: «أنا» إلا أنه «هو» بالحمل الشائع. أي إنه بالحمل الشائع مفهوم موجود إلى جانب المفاهيم الذهنية الأخرى، ويمكن أن يشار إليه، في حين أن حقيقة الشخص مورد المعرفة إنما هو شخص يشير إلى مفاهيم نفسه الذهنية. بناء على هذا فإن حقيقة «أنا»: المشير والشاهد، والمفهوم «أنا» هو المشار إليه وهو غائب. والشاهد غير الغائب. إذن فمفهوم « أنا» غير حقيقة «أنا» التي هي ذاتي و نفسي. ومعرفة هذين مختلفة أيضاً.

**البرهان الثاني لشيخ الإشراق:**

مفهوم « أنا» مفهوم كلي يستطيع كل أحد أن يطبقه على نفسه، هذا في حين أن كل أحد يجد نفسه كشخص جزئي و حقيقة خارجية واحدة، والشخص ليس نفس الكلي. إذن فحقيقة الإنسان المراد معرفته ليس عين مفهوم «أنا»، ويغايره.

و ما يميز هذا البرهان عن البرهان السابق هو الحد الأوسط، فالحد الأوسط للبرهان السابق هو الغيب والشهادة، والحد الأوسط لهذا البرهان هو الكلية والجزئية.

نتيجة الأدلة والبراهين الآنفة أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف نفسه لا عن

طريق الأفعال ولا عن طريق أي مفهوم من المفاهيم الذهنية. فوجود كل فرد والشؤون المرتبطة به حقيقة فطرة مشهودة ومعروفة لذلك الشخص من دون وساطة التصور والتصديق.

## المعرفة الشهودية للنفس وانتزاع مفهوم الوجود:

طالما كان الإنسان في متن شهود الواقع فلا فكر له في الحال، ولا هو يجد مجالاً للمفهوم التصوري أو التصديقي، إلا أنه أثناء المرور من هذا المنعطف يأتي بآلاف المعطيات المفهومية التي هي نتيجة مشاهدته وأفعاله وآثاره والعلاقة بين نفسه والآثار وكذلك نتيجة علاقة الأفعال والشؤون النفسية مع بعضها.

المعطى الأول المستفاد منه في دائرة العلوم الحصولية و الذي يُعدُّ رأسمال العلوم الحصولية هو مفهوم الوجود.

فبعد أن نشاهد حقيقة وجودنا الخاص بالعلم الحضوري، ندرك معنى وجودنا الجزئي في الذهن، وبعد ذلك ننتزع معنى الوجود الكلي، لنضع بعد ذلك اسم المفهوم لهذا المعنى الحصولي.

إن تجريد مفهوم الوجود أو انتزاعه عن طريق الوجودات المقيدة الأخرى الحاصلة بالإدراك الشهودي ممكن أيضاً وميسر. فمثلاً من أدرك جوارحه عن طريق العلم الحضوري أو شاهد بين صوره الذهنية أحكاماً وشعر بالوجود الرابط بينها يمكنه الكشف عن مفهوم كلي ـ أيضاً ـ عن طريق المفاهيم الجزئية الحاصلة عن طريق تلك الإدراكات الحضورية، وذلك بالإستفادة من خواص الذهن أي التجزئة و التحليل والتجريد والتعميم والإنتزاع.

توضيح هذا الأمر أن الإنسان إضافة إلى:

١ ـ الإدراك الشهودي لوجوده الجوهري فإنه يشاهد بالعلم الحضوري:

٢ ـ الأوصاف والعوارض والخاطرات والعواطف الذاتية التي تكون إعراضاف ووجودات ناعتة له.

٣ ـ وكذلك العلاقات التي ينشؤها بين أفعاله على صورة وجود رابط. وبعد ذلك ينتزع الإدراك الحصولي المتعلق بكل من هذه الأنحاء الثلاثة للوجود، وتتوفر لديه القدرة على معرفة المفهوم المطلق للوجود عن طريق التجريد والتعميم؛ أي أن كلاً من هذه الطرق الثلاثة منفردةً أو مجتمعة يمكنها أن تبلغ بالإنسان إلى إدراك مفهوم الوجود.

**مفهوم العدم وطريقة انتزاعه:**

حيثما يفتقد الذهن الوجود فإنه يُدرك أو يفهم العدم، وفي الحقيقة فإن إطلاق الإدراك أو الفهم بالنسبة للعدم هو إطلاق مجازي، لأن العدم لا يفهمه ولا يدركه أحد لا بنحو مطلق ولا بصورة مقيدة و هذه الإطلاقات المجازية نظير إطلاق الرؤية على شخص لا وجود له في مكان ما. فمثلاً عندما لا نرى شخصاً معيناً في الغرفة نقول: رأينا أنه لم يكن موجوداً، فإنه وإن كان العرف يعتبر مثل هذه التعابير حقيقية، إلا أن العقل بدقته يصدر حكمه القطعي على لا حقيقية مثل هذه الإطلاقات.

من هنا قالوا في الكتب المنطقية إنه يجوز إطلاق القضية الحملية على القضايا السلبية، أي إنهم إذا كانوا قد قسموا القضية إلى حملية و شرطية، والحملية إلى موجبة و سالبة فإن القسمة الأخيرة على أساس إطلاق مجازي؛ فعندما يقال: زيد غير واقف، لم يحمل ـ في الحقيقة ـ شيء على زيد، بل كل ما في الأمر هو سلب الحمل. لكن بما أن للقضية السالبة موضوعاً ومحمولاً كما للقضية الموجبة فإن علاقة

التشابه هذه أدّت إلى أن يقال للقضية السالبة أيضاً قضية حملية، و هكذا في القضية المتصلة السالبة، ففيها سلب الإتصال وليس إثباته.

. العدم ـ أيضاً ـ ليس في الحقيقة شيئاً لكي يقع تحت الإدراك أو الفهم بل هو نفس عدم الإدراك الذي يسمى إدراك العدم. فإنْ نحن وجدنا على صفحة النفس شيئاً عبرنا عنه بالوجود وبما أننا لا نجد الوجود فقد أسميناه بالعدم.

وبناءً على هذا، فكما أنه في قضيتي امتناع اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما تعود قضية امتناع ارتفاع النقيضين السلبية إلى قضية امتناع اجتماع النقيضين السلبية، فإن مفهوم العدم يعود إلى مفهوم الوجود ويُعرف من هذا السبيل. وبعد فهم مفهوم الوجود والعدم، وبمجرد وصول الإنسان إلى حافة الإدراك، يستوعب الطرد الذاتي للوجود والعدم ويُدرك امتناع اجتماع ذينك الحكمين وارتفاعهما، وهذا هو الرأسمال الأولي الذي يضمن المعرفة في جميع المجالات.

والشخص الذي يجتاز بهذا الرأسمال طريق العلوم اليقينية و البرهانية، لايعتمد سوى على العلوم المتعارفة، ويسعى للإجتناب عن الإعتماد على المصادرات والأصول الموضوعة و الفرضيات.

**المعرفة الشهودية للنفس وفهم الوحد والثبات والتجرد:**

المعرفة الحضورية للنفس، ـ إضافة إلى كونها منشأ انتزاع مفهوم الوجود والعدم وطريق إدراك مبدأ عدم اتناقض، فهي منشأ لانتزاع كثيرٍ من المفاهيم والقضايا العلمية الأخرى أيضاً. و منها: مفهوم الوحدة و الثبات والتجرد.

الإنسان يرى نفسه منذ الطفولة إلى الآن شيئاً واحداً وثابتاً ويحتفظ بكل ذكرياته. فهو يعرف أنه في السنة الفلانية كان في مرحلة كذا، وفي أية سنة درس

عند فلان. إنه، رغم إدراكه مرور الأيام وتقضّي الأزمان وكثرة شؤونه المادية وقواه البدنية، فإنه يشاهد حقيقته بالعلم الحضوري بصفةِ أمرٍ واحد هو غير تلك الأشياء.

فعندما يُسأل عن الزمان والمكان، لا يرى نفسه مقيداً بأيّ زمان أو مكان خاص، بل يشاهد كل الأزمنة و الأمكنة الماضية تحت نظره.

فهو يتذكر الموضوع الخاطىء الذي ذهب إليه في السنوات السابقة، ويعتبر صحةالمسألة التي حصل عليها عن طريق البرهان ثابتة لكل الأزمنة. ويجد نفسه وسط جميع التغييرات وحدةً ثابتةً غير غائبة عنه وحاضرة لديه.

فيفهم من هذا كله وحدة نفسه، ويدرك ـ كذلك ـ ثباتها، كما يتوصل إلى معرفة تجرّدها أيضاً، إذ لو كانت النفس مادية لوجب أن تتغير مع كل هذه التغيّرات، ولكانت قابلة للتقسيم، وفي هذه الحالة كانت ـ كجميع الأجسام ـ جميع أجزائها غائبة عن بعضها؛ ولم يكن أيّ جزء منها حاضراً حتى لديه هو، وبالتالي لم يكن عالماً بنفسه.

يتصور الحسيّون والمادّيون أن مثل هذه المفاهيم التي يستفاد منها في أوضح القضايا اليومية بداهة هي مفاهيم تحصل على أثر توهمات الذهن وتخيلاته؛ فمثلاً يعتبرون مفهوم الوحدة المستفادة منها في هذه القضية نتيجة لتشابه شيئين في لحظتين متواليتين مما يوجب اشتباه الذهن.

فهم لا يلتفتون إلى أن الإشتباه لا يقع أبداً ما لم توجد صورة واحدة وثابتة عن الشيء في نفسه؛ لأنه لو كان الإنسان وذهنه أيضاً متحركاً و متغيراً كسائر الأشياء المادية الأخرى ـ بحركتها واستمرارها، لما بقي شيء من اللحظة السابقة ليشتبه حين المقايسة ـ مع الشيء الذي سيقع بعد لحظة.

على سبيل المثال: من كان يوجد بظهر كفه خال ويقول إن هذا الخال موجود منذ عهد الطفولة إلى الآن، فلا شك في أنه يشتبه في قوله لأن خلايا الخال قد تبدلت وتغيرت خلال هذه السنوات عدة مرات. فالسبب في الإشتباه هو التشابه الموجود بينهما، إلا أنه الحكم بأن الموجود الفعلي يشبه السابق وليس عينه، وكذلك الحكم بأن توهم العينية اشتباه وأن تصور التشابه هو الصحيح، صحيح أيضاً. هذا الإشتباه إنما يمكن أن يقع ـ فقط ـ فيما لو كان التصوير الخيالي الأول بعينه ثابتاً في النفس. فإذا لم توجد معرفة سابقة في النفس فلا سبيل لمعرفة التشابة أيضاً.

بناء على هذا، فإن الإنسان، وعلى الرغم من مشاهدته جميع التحولات في عالم الطبيعة وفي بعده المادي هو، يدرك وحدته وثباته وبالتالي تجرده ويحصل على مدركاته أيضاً بالإدراك الحضوري وينتزع المفاهيم المتعلقة بها عن طريق العلم الحصولي.

وبالإستفادة من مثل هذه المفاهيم والقضايا المتعلقة بها وضع شيخ الاشراق أسس مباحثه الفلسفية و توسع فيها. فهو قد جعل وجود النفس وتجردها واسطة لإثبات العلل غير المادية. ومن هذا الطريق لجأ إلى إثبات المبادىء المجردة من دون أن يستعين بالأصول الطبيعية الموضوعة.

وقد حاولت الحكمة المتعالية لصدرالمتألهين من قبل جَهْدها لكي لاتستفيد من المبادىء الطبيعية في مباحث الإلهيات. وإن استعانت في بعض الموارد من المبادىء الطبيعية فعلى ضوء المبادىء المتعارفة التي لا مجال فيها للشك والترديد، كبرهان الحركة الذي يقول بإثبات المحرك الثابت للأمور الطبيعية.

وهذا البرهان لا يعتمد على حركة الأرض أو الشمس ليحتاج إلى فرضيات الأرض المركزية أو الشمس المحورية. فبمجرد قيام البرهان على أصل وجود الحركة

بالاستعانة بالحسّ و القضايا الأولية- فإن ذلك البرهان الفلسفي المستند إلى الكبرى الكلية القائلة بأن كل متحرك يحتاج إلى محرك، سيصل إلى النتيجة اللازمة (المطلوبة).

و البرهان الذي يتشكل على هذا الأساس، ثابت دوماً من دون أن يُسبّب تغيرُ الحركة من الأرض إلى السماء أو من السماء إلى الأرض، أي خلل فيه.

ويذكر القرآن الكريم أيضاً هذا البرهان بالإستناد إلى أصل الحركة من دون النظر إلى حركة خاصة كما في قوله تعالى: ﴿ **هو الذي يسيركم في البر والبحر** ﴾[١].

## معرفة الله الشهودية بذاته ، والحضورية بالمجردات:

إثبات المعرفة الشهودية و الإدراك الحضوري، وضمن توضيح كيفية انتزاع المفاهيم الحصولية و كيفية اكتساب الكثير من المفاهيم الفلسفية، قد حلَّ الكثير من المشكلات والمعضلات الفلسفية أيضاً.

ومن المشكلات الفلسفية التي حُلّت عن طريق توضيح المعرفة الشهودية، إضافة إلى إدراك النفس لذاتها، إدراك المجردات العالية، و كذلك إدراك الذات المقدسة من قبل الذات الإلهية نفسها. فبالاعتماد على هذا الأساس، اعتبر صدر المتألهين الشيرازي (رحمه الله) في كتابه الشريف «الأسفار» إشكال الفخر الرازي في مورد علم الباري بذاته، بلا أساس، وقال:

أنكر البعض علم الباري وقالوا إن حقيقة العلم إما إضافة بين العالم والمعلوم أو إنها صورة تساوي المعلوم حاضرة لدى العالم، وكلاهما محال على الله تعالى؛ إذ لا وجود أبداً لأية إضافة أو نسبة بين الشيء وذاته لأنها فرع على التعدد

---

(١) سورة يونس، الآية: ٢٢.

والغيرية، كما أنه لا يوجود أبداً، لله الذي لا شريك له، صورة مماثلة. وعلى هذا فمحال على الله أن يكون عالماً بذاته؛ ولما لم يكن عالماً بذاته فلن يكون عالماً بغير نفسه أبداً: لأن علم كل شيء بغير ذاته يكون بعد العلم بذاته(١).

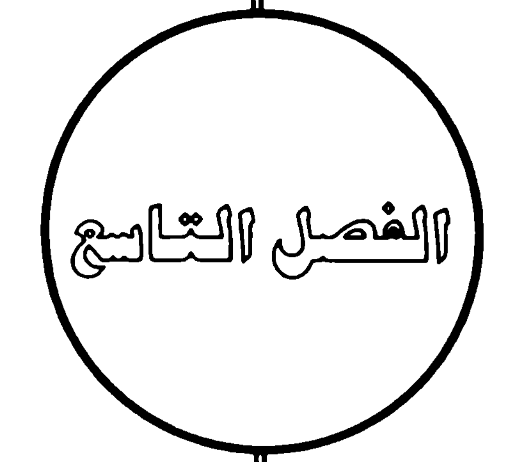
ودفع هذا الإشكال ـ كما مر ـ هو بإثبات العلم الحضوري والمعرفة الشهودية لله بذاته التي لا تنفصل عن ذاته بل هي عين ذاته.

وإثبات هذه الكيفية من المعرفة لله تعالى صار أساساً لتشكل الكثير من القواعد الشريفة في الحكمة المتعالية، منها إثبات العلم التفصيلي لله تعالى بجميع الموجودات في مقام الذات الذي هو عين الكشف الإجمالي له بالنسبة إلى الذات.

■■■

---

(١) صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، الجزء الأول من السفر الثالث، ص ١٨٠، المكتبة المصطفوية بقم، ١٣١٦ هـ.ش.




# العلم والايمان

## الإعتقادات العلمية و العلاقات الإيمانية:

الإيمان عبارة عن ارتباط يتحقق بين النفس وأمر ما. أي لو أقيمت صلة أو عقدة و التـي يعبر عنها بالعقـد بين النفس وأمر ما يقـال عندها إن تلـك النفس معتقدة بذلك الأمر أو مؤمنة به.

فـإن كان الأمـر الذي اعتقـدت به النفـس علمياً وصحيحـاً، سموا ذلـك الإيمان إيماناً واعتقـاداً بالصحيح، وإن كـان الأمر المعتقد بـه باطلاً، سمّـوا ذلك الإيمان إيماناً باطلاً.

و ينبغي الإنتباه إلى أن الإيمان بأمر علمي هو غير ذلك الأمر العلمي نفسه، فكل قضية علمية ــ و لكي تكون قضية علمية ـ يجب أن تكون لأجـزائها الثلاثة؛ أي: الموضوع والمحمـول والنسبة، تـرابط وثيـق وغير قابـل للزوال. هـذا الإرتباط الثابت الـذي هو أبعد من التصور، وفي حـد التصديق، هي الربـط والعقد الذي تقيمه النفس بين الأجزاء الداخلية للقضية.

و أما الإيمان بمطلب علمي فهو أمر متأخر عن الرابطة العلمية وهو عبارة عن العقدة التي تقـوم بين المطلب العلمي الوثيق وبين النفس. ومـن هنا، يمكن

أن تكـون هذه العقـدة أو العقيدة بين أجـزاء مسألـة مـا، موجـودة داخل نفـس شخص ما دون أن تكون قـد انعقدت، بعد، العلاقة الإيمانية بين تلـك المسألة و روحه.

يقول القرآن الكريم في وصف هذه الحالة عند بعض الأشخاص:

﴿**جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**﴾[١] أي مع أن نفوسهـم حصل لها العلم واليقين بتلك الآيات، إلا أنهم لم يؤمنوا بها.

طبعـاً، لا تنكـر هذه النقطـة، وهـي: أنّـه لا يمكن أن يكـون لأحـد إيمان صحيح مـن دون أن يتحقق له الجزم واليقين العلمـي. أي لا يمكن تحقـق الصلة والعقيدة الإيمانية بمسـألة علمية صحيحة من دون العقيـدة أو العقدة و الإعتقاد العلمي. وبناء على هـذا، لو انعقدت عقدة إيمانيـة بين النفس وأمر ما، لا تـوجد بين أجزائه صلة و عقدة علمية، فلا يمكن اعتبار ذلك الإيمان إيماناً صحيحاً.

والمعرفة التي تقـع متعلقاً للإيمان لا تنحصر بالمعرفة الحصـولية، بل تشمل المعرفة الشهوديـة و الحضورية أيضاً. وعلى هذا فالإيمان ـ أعـم من أن يكون إيماناً صحيحاً وثابتاً أو إيماناً متزلزلاً وباطلاً ـ متعلقه هو إما المعرفة الشهودية أو المعرفة الحصولية.

## الإيمان والمعرفة الشهودية:

المعرفة الحضورية و الشهودية التي أثبت وجودها في المباحث السابقة تُقسم على أساس نوع الشهود إلى قسمين:

الأول: الشهود الجزئي. و ذلك عندما يكون المشهود أمراً جزئياً.

---

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

الثاني: الشهود الكلي، وذلك إذا كان المشهود أمراً كلياً.

وتختلف أحكام الإيمان بالنسبة إلى الشهود المتعلق به.

## الشهود الجزئي وتزلزل الإيمان:

ليس الشهود الجزئي كلّياً كالمفهوم الجزئي، أي هو لا يقودنا إلى أمر وراء نفسه أبداً. فمن يشاهد نفسه بالشهود الجزئي يستطيع أن يعرف نفسه في تلك المرتبة فقط، ولا يستطيع أن يدرك أبداً هل إن هذا الشهود الجزئي نتيجة تلقين أم إنه حصيلة تحقيق.

إنه كالظامىء الذي يشاهد عطشه من دون أن يعرف هل إن عطشه هذا صادق أم كاذب، أنّه كالعاشق الذي يدرك عشقه من دون أن يعرف طريقاً لصدقه وكذبه. إنه لا يستطيع أن يدرك كذب ظمئه إلا بعد أن يصل إلى ما كان يعتبر نفسه ظامئاً إليه، ويدرك زيف ذلك. ولا يستطيع أن يكشف زيف عشقه إلا بعد أن يلاحظ تنفره واشتمئزازه مما كان يعده معشوقاً له.

طالما كان الإنسان في متن شهود جزئي، فهو لن يتوصل إلى شيء سوى مشهوده. فهو كالإنسان الذي يكون في حالة الرؤيا ولا يستطيع أن يدرك هل إن هذه الرؤيا صادقة أم أضعاث أحلام. وعلى هذا، فلا يمكن للشهود الجزئي منفرداً أن يكون دليلاً على صحة الإيمان الذي يتعلق به، بل إن الإيمان الذي يقوم على أساس الشهود الجزئي قد يكون عرضة للتغير والزوال بسبب التزلزل الذي يعرض لمثل هذا الشهود.

## الشهود الكلي وصحة و ثبات الإيمان:

إنما يكون الشهود كلياً عندما يكون المشهود أمراً كلياً، وكلية المشهود غير

كلية المفهوم، لأنه لا مجال لمفهوم في مقام المشهود. وكلية المشهود بحسب سعة وجوده. فلو شاهد أحد حقيقة كلية فقد سُلّط على جميع الجزئيات المترتبة عليها.

ومثل هذا الشخص يمكنه ـ كذلك ـ انتزاع واستنباط المفاهيم والمعاني الكلية من تلك الحقائق الكلية الخارجيةالتي شاهدها.

وعلى هذا، فلو استطاع شخص أن يشاهد حقيقة المبدأ و المعاد والوحي والرسالة كما يشاهد نفسه، فسيكون شهوده أعلى الشهودات لأن مشهوده أعلى المشهودات، و بالتالي سيكون إيمانه أعلى و أرقى الإيمان.

النموذج البارز لمثل هؤلاء الأفراد هو مولى المتقين أمير المؤمنين علي(عليه السلام) الذي يقول في شهود المبدأ: «**ما كنت أعبد رباً لم أره**»[١] وفي شهود المعاد: «**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**»[٢].

ولا شك أن كشف الغطاء يكون في القيامة و عند المعاد. وحول شهود مولى الموحدين (عليه السلام) بالنسبة لحقيقة الوحي التي تفصل بين المبدأ و المعاد، يقول حامل الوحي و صاحب الرسالة نفسه (صلّى الله عليه وآله): «**يا علي إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى**»[٣].

## الشهود الكلي وعصمته:

من يشاهد الأصول والحقائق الأولية و النهائية للوجود في هذا المقام الرفيع من الشهود، فإن سائر القوى التي ما دون ستتبع روحه العظيمة وقلبه الكبير، أي

---

(١) نهج البلاغه، خطبة ١٧٨.

(٢) شرح ابن ميثم المائة كلمة، الكلمة الأولى.

(٣) نهج البلاغة، خطبة ١٩٠.

إن روحه بحضورها في جميع المراتب وقلبه بسعته بالنسبة لجميع القوى، سيقومان بهدايتها وتوجيهها، و في هذه الحالة فإن جميع القوى التي تكون دون ذلك تشايع الروح والقلب الواصلتين إلى الشهود، فيتلقى العقل «المعاني الكلية» جيداً، كما تدرك الواهمة ما يتنزل فيها جيداً، وكذلك تقوم المتخيلة بالتصوير كما يجب، كما تشاهد قوة الخيال ما يتجلى بتمامه. وفي هذه الحالة يكون ما يُشاهد ـ سواء في اليقظة أو المنام ـ صادقاً، وما يُقال مطابقاً للواقع دائماً. وهكذا، كان شهودُ صاحب هذا المقام ـ و بسبب عصمته ـ ميزاناً لمشاهدة الآخرين، وفهمُه ـ لمصونيته من الخطأ ـ معياراً لفهم غيره من الفاهمين.

هذا الميزان والمعيار العمومي الذي له جذور في الإدراك الحضوري للمعصوم، هو نفس الطريق الخارجي للمعرفة الموجود في متناول العموم. إذن، فذلك الطريق الخارجي الذي هو ميزان المشاهدات الحضورية و معيار العلوم الحصولية ليس مغايراً للطرق الداخلية، كما أشير إلى ذلك من قبل؛ بل هو الصورة الكاملة للطرق الداخلية. ومن هنا ليس فقط إنه لا يزاحم الطرق الداخلية أبداً، بل هو مرشد وقائد لها دائماً.

## الإيمان والمعرفة الحصولية و المفهومية:

النوع الثاني من المعرفة المتعلقة بالإيمان هي المعرفة الحصولية و المفهومية.

والمعرفة المفهومية أيضاً قسمان:

**القسم الأول:** المعرفة العقلية، و التي هي نفس المعرفة القطعية والبرهانية.

**القسم الثاني:** المعرفة الجزئية في محور الأمور المحسوسة أو المتخيلة أو الموهومة.

و أحكـام الإيمان تـابعة لمتعلقـه مـن حيـث إنـه أي من هـاتين المعـرفتين المتفاوتتين والمخلفتين.

## المعرفة العقلية و الإيمان الثابت والصحيح:

إذا كان المعرفة المفهومية معرفة عقلية فـإن مثل هذه المعرفة تحظى بالقطعية والثبات لاعتمادها على البرهان القطعي ومطابقتها للموازين المنطقية.

الإيمان بما يعتقد بـه العقل هـو الإيمان الصحيح. هـذا الإيمان يوجـب على القوى التي دون العقل أو تتابعه أيضاً ليؤدي الجميع وظائفهم بشكل جيد، ويقوم الوهـم بإدراك المعـاني الجزئية تبعـاً للعقل ويرسـم الخيال الصـور المتناسبـة معه. وهكذا لو أصبح العقل في مقام استنباط المعاني فإن الوهم والخيال يعرضان أدوات الجزئي المناسبة كمساعـدين ويهيئان إمكان انتزاع المعاني العقليـة. وأثناء المناجاة والعبادة فإن الوهـم والخيال ليس فقط لا يكونان مـزاحمين للعقل العلمي، بل إن كلاً منهما يرافقه بتجسيده تلك المعاني الرفيعة.

فمثلاً: عندما يتأمل العقل آيات الغضب الإلهي يبادر الخيال إلى تصور نار جهنم، كما لو أنه يراها أو يعرفها جيداً. إذن، فالقوى الـ ( ما دون) الإنسان العاقل ليـس فقط لا تسبـب له المزاحمة، بـل تؤيـده وتعضده وتقـويه؛ وبتقـوية العقـل والإيمان العقلي تتهيأ الأرضية المناسبة للشهود الكلي والإيمان الأعلى.

## الوهم والخيال وتزلزل الإيمان المستند إليهما:

المعرفة التي في محور الأمور المحسوسة أو المتخيلة معرفة جزئية لا هي كاسبة ولا مكتسبة. و مثـل هذه المعارف لا تحظـى بحال مـن الأحوال بالثبـات والقطع العلمي.

الإيمان بما يعرفه الوهم أو الخيال يوجب تسليم السيطرة على صفحة النفس وزمامها إلى الوهم والخيال.

وإذا صار الزمام بيد الوهم فإن القضايا الكاذبة التي توجد عن طريق المغالطة و التدليس ستتولى بطابعها الخادع وظاهرها العلمي أعمال الإنسان المتوهم.

أما لو تولى الخيال زمام النفس فإن الإنسان يكون كالطفل الصغير الذي يتصرف من دون تصديق منطقاً من عدة تشبيهات وتخيلات شاعرية من دون أن يصل الدور إلى القضاء والحكم حتى الكاذب، فعندئذٍ تكون الأمور التخيلية، كالألحان أو الأشعار الخيالية غير الحكيمة هي المنشأ لحركات وأعمال الإنسان. إن الشخص المبتلى بالخيال تؤثر فيه عبارات من قبيل: «هذا الشيء قد انتهت موضته أو إن المجتمع يتقبّل ذلك الآن» وينفعل لذلك.

الإيمان المستند إلى الوهم والخيال لا يحظى بالثبات أبداً، ويتغير ويزول بتغير المعرفة الوهمية أو الخيالية المعرضتين للزوال. إن الذي يؤمن بأمرٍ بتشبيه واحد أو حتى بالتلقين، يتخلى عن إيمانه ويفقده بتشبيه وتلقين آخر.

روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال:

«من دخل في هذا الدين بالرجال أخرجه منه الرجال» أي إن من دخل في الدين بقول الآخرين فإنه سيفقد الدين بقول الآخرين أيضاً.

و بالطبع، لابد من التفريق بين الإيمان المستند إلى التلقين والإيمان المستند إلى التقليد؛ لأنه في التلقين لم يتشكل أي قضية أو قياس ولم يصدر أي حكم. العمل التلقيني يشبه عمل الصبيان الذي يتم من دون استدلال وحكم.

أما التقليد ففي الحالة التي يكون ممتزجاً بالتحقيق ومعتمداً على البرهان أو

مستنداً إلى علم إجمالي، فيمكنه أن يكون في قائمة العلوم العقلية، ويحظى بالثبات والدوام؛ كمن يثبت عصمة المعصوم بالبرهان، ومن ثم يتخذ كلامه حجة عليه ويقلده. لأنه في هذه الحالة و إن لم يكن التلازم بين المقدم والتالي أو لزوم نسبة المحمول إلى الموضوع، في القضية، واضحاً للمقلِد، إلا أنه يحصل عند الجزم بذلك الأمر نتيجة قطعه بعصمة المعصوم واليقين بصدور ذلك الكلام منه (عليه السلام). وهذا الجزم لن يكون قابلاً للزوال.

**إنكار اليقين وانفصال العلم عن الإيمان:**

إن من لا سبيل له إلى الشهود القلبي وينكر الإدراك والمعرفة العقلية كذلك، يمكنه الإيمان بكل ما يتصوره أو بكل أمر جزئي يشاهده وإن كان عاجزاً عن إثباته؛ إلا أن مجرد وجود الإيمان لا يكون دليلاً على صحة و حقانية ذلك.

فلو أن شخصاً أدرك عطشه لأمر خاص وآمن به فهذا ليس دليلاً على صحة ذلك العطش بالنسبة لذلك الشيء. و إذا كان مجرد امتلاك الإيمان كافياً، فإن الطرف المقابل في المناظرات دوماً، يمكن أن يكون مؤمناً بها لديه أيضاً. فكما يؤمن المسلمون بالله الواحد ـ مثلاً ـ فإن الكفار يؤمنون بأصنامهم وأوثانهم كذلك الشيء المُفْتَقَر إليه هو إثبات حقانية الإيمان؛ ومن ينكر المعرفة اليقينية يشاهد الإتجاهات المختلفة للناس فقط، ومن دون أن يكون هناك ـ في نظره ـ علاقة ضرورية تصحح ارتباطاً أو اتجاهاً خاصاً.

من وجهة نظر مثل هذا الشخص، لا وجود لأية علاقة منطقية بين الإيمان والعلم، أو بين العلم والقيمة بعبارة أخرى. إن إنكار الربط المنطقي لايعني إنكار الأنواع الأخرى من الإرتباطات بالطبع، وإنما هي العلاقة والرابطة الوحيدة التي يمكن بواسطتها إظهار حكم قطعي ومطابق للواقع بصحة أو بطلان إيمان معين.

نتيجة قطع الإرتبـاط بين العلم والقيمة و إنكار الترابـط بين العلم والإيمان هو ذلك الفصل بين الدين والعلم.

وعلى هذا الأساس فإنّ التوجهات الدينيّة هي الأمور الإنسانية التي لاتكون صحتها وسقمها النتيجة المنطقية للإثبات أو الإبطال الحسّيّ.

فكما أن الخوف من الشيء أو التعلـق بشيء أو التلذذ بطعام أو التنفـر منه، ليس نتيجة منطقية لاستنتـاج علمي، فإن النزوع إلى الجنة أو النار أيضـاً ليس من موارد القضاء و الحكم في استدلال علمي أبداً.

قـد يتصور البعـض أن هذا الأسلـوب مـن التفكير درع يحمي الـدين مـن الأضرار التي قـد تلحقه بـاسم العلم، إلا أنهم ينبغـي أن يعلموا أن هـذا التصور وقبل أن يقوم بدور الـدفاع عن حرم الدين والمحافظة عليـه، فقد قام بهدم أساس الديـن، لأن الديـن وفق هذا التحليـل ليس سـوى عاطفة إنسـانية تظهـر ضمن ظروف نفسية، اجتماعية وبمقتضى تلقينات ذهنية خاصة، لتزول في ظروف أخرى.

إن قوام الـدين هـو الثبات والـدوام الناتجين عـن اليقين العقلي أو الشهود القلبي؛ في حين أن هـذه الفكرة تحتاج في تكويـن نفسها إلى إنكار هـذه الأسس؛ بالإضافـة إلى أن الفكرة بالاصطلاح العلمـي لا تكتفي بتخريب الأسـس اليقينية لـلإيمان وإنكار الإستنتـاج المنطقي في صـوابية الـديـن، فتنهي جميـع ارتباطـاتها بالـدين؛ بل إنها تجعـل الإنكار المذكور مقـدمة لحركتها التـالية في تشريع جـديدٍ للدين تحت عنوان موضوع علمي، لتسعى بعد ذلك ـ من خلال ضرباتها المتالية ـ إلى تنظيم وتشكيل هذا الجثمان المختبري الجديد وبـالصورة التي تراها على هيئة نظريات وفرضيات قابلة للثبات أو البطلان.

وهكذا، سيتحـول بجميع مظاهـره المدونة والمكتوبـة إلى واقعة من الـوقائع

الإجتماعية الأخرى، التي ترى نفسها جثة ممزقة مقطعة مكشوفة القواعد إزاء المعمعات الذهنية و الفرضيات المختلفة، وليس كميزان يفرق بين الحق والباطل في جميع المفروضات الذهنية الأخرى ... في انتظار التفنيدات الفرضية المحتملة؛ فلا تعود المعرفة الدينية ميزاناً للمعارف الأخرى، بل إن الإنسجام والتوافق مع النظريات هو الميزان الفرضي الذي يفرض حاكميته بنحو واحد على هذه المعرفة والمعارف البشرية الأخرى. أما الواقع الخارجي للدين من أنه الآن خارج دائرة المعارف التي في نطاق الإتجاهات والشهودات الجزئية و المنحطة فهو كسائر الواقعيات البعيدة عن التناول معيار يمكنه أحياناً فقط الإبطال والتفنيد الفرضي ولو متأخراً للفرضيات التي تقوم بإنكار مظاهره المادية و المحسوسة.

كل هذا، كان من النتائج القطعية لنظرات أشخاص من قبيل الغزالي، والذين أنزلوا الشهود القلبي إلى مستوى الأمور التلقينية و أنكروا العلوم العقلية أيضاً.

لا كلام في أن الغزالي كان إنساناً ذكياً، إلا أن العلوم العقلية أسمى من أن يفهمه إنسان، ويشتغل ببيان تهافتها وتناقضها، بالمطالعة الشخصية ومن دون أن يدرسها، حتى لو كان الغزالي. فالغزالي نفسه يعترف أنه لم يجتز الفلسفة إلا بالمطالعة. و هذا الاعتراف تثبته وتؤيده اشتباهاته في أمهات المسائل وأسسها، والتي دوّنها وألّفها تحت عنوان « مقاصد الفلسفة» أو «تهافت الفلسفة».

## ترابط العلم والإيمان في القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم، وإضافة إلى التصريح بالقضايا القطعية وغير القابلة للشك، المذكورة بعبارات مثل ﴿لا ريب فيه﴾ يدعو الناس إلى الإيمان التحقيقي بالقضايا اليقينية، ولا يرى الإيمان التقليدي بها كافياً إلا إذا كان مستنداً إلى الظن.

كل هذا دليل على أن المعرفة اليقينية ممكنة في نظر القرآن وأن طريقها مفتوح للجميع أيضاً، وإن كان سالكو طريق التحقيق قليلين.

فعلى هـذا الأسـاس يجادل القرآن الكـريـم، وفي آيـات كثيرة، المعانـديـن والكفار وضمن إقامة البرهان على صحة ما يدعو إليـه، يتهم المخـالفين بالافتقار إلى الدليل أو يعتبر دعواهم غير قابلـة للبرهان. وبعض الأشخـاص مـن الـذين لم يسيروا في طريق البرهان واعتبروا الإيمان أمراً منفصلاً عن الإستدلالات اليقينية، سعـوا لأن يجدوا بالـدلائل الإقناعيـة طريقـاً لتبرير إيمانهم. ومـن ذلك قـولهم إنّ احتمال وجود الله يصحّح الإيمان به؛ لأن الإنسان على أي حال مضطر لقبول ذلك أو إنكاره، لكنه لو أنكر ذلك، فإضافة إلى أنه لن يحصل على شيء ذي شأن مقابل ذلك، فسيخسر خسارة عظيمة في حالة وجوده. أما لو آمن بوجوده فبالإضافة إلى أنه سينال ربحاً عظيماً في حالة تحققه، فسوف لن يخسر شيئاً في حالة عـدم تحققه.

هذا البيان ونظائره لا يمكن أن يقدم أي منها إيماناً صحيحاً للإنسان حقاً، لو اعتبر الإنسان إيمانه مستنداً إلى مثل هذه الأقوال، فسيعرف بأدنى تأمل أنه لن يستطيع ـ أبداً ـ امتثال العبادة بقصد جدي وبحزم وعزم، بل إنـه يعمل في حالة الشك دوماً.

هذا القبيل من البيانات تفيد فقط في كسر صولة عناد المعاندين الذين رغم افتقـادهم البرهـان يصرّون على ما ليـس لهم به إلا الظـن والتخمين. يُظهر الإمـام الصادق (عليه السلام) مثل هذا البيـان في مواجهته مع ابن أبي العـوجاء، إلاّ أن بيان الإمام (عليه السلام) لا يكتفـي بهذه المقـولة ولا ينحصر بها. فـالإمـام (عليه السلام) في الحقيقة ـ استدل بهذا المقدار على لا برهانية مدعى ابن أبي العوجاء، وأراد أن ينبّهه ـ فقط ـ إلى خطر عناده الذي لا يعتمدعلى شيء سوى الإحتمال.

و لهذا كان الإمام (عليه السلام) ضمن حديثه عـن احتمال وجود المبدأ و عدم

وجوده يؤكد ويشد في كل مرة وبحزم شديد وقاطع على وجوده ويقول (ما معناه):

إذا كان الأمر ما يقول به هؤلاء الطائفون ـ وهو كما يقولون ـ فقد نجوا وهلكتم، أما إذا كان الأمر كما تقولون ـ وليس كما تقولون ـ فأنتم وهم سواء[1].

و إضافة إلى هذين التصريحين على يقينية وجود الله تعالى، فقد أقام الإمام (عليه السلام) عدة أدلة على وجود الله حتى إن ابن أبي العوجاء بعد عودته إلى أصحابه قال: لقد أقام لي من الأدلة على وجود الله تعالى حتى لكأنني رأيته.

إذن، لا يمكن للطرق الظنية و التخمينية أبداً أن تكون أساساً لإيمان صحيح وثابت. وعلى هذا الأساس وفي ظل هذه التربية القرآنية سعى الحكماء والعلماء المسلمون لأن يتجنبوا الإعتماد على استدلالات غير يقينية. فعلى سبيل المثال لم يكتفوا في كتبهم الفلسفية غالباً ببرهان النظم المستند إلى مقدمة حدسية من أجل إثبات أصل المبدأ، واستعانوا به لتوضيح بعض صفات الباري، فقط.

والسبب في حدسية إحدى مقدمات ذلك البرهان هو وجود الإحتمال الضعيف في الطرف الآخر. فهم يقولون ـ مثلاً ـ لو كان لدينا عشرة أعداد متولية وأردنا إخراجها من داخل كيس بصورة اتفاقية متسلسلة بالترتيب الخاص الموجود بين الأعداد، فإن احتمال وقوع ذلك صدفة ضعيف جداً، وهذا الضعف بمقدار غير جدير بالإعتناء. ولو كان ترتيب نظام الوجود الذي يتحرك دائماً على أساس قواعد خاصة، سائراً على هذا المنوال صدفة ومن دون تدبير وفكر وعِلم أعلى، فإن احتمال ذلك بالنسبة لما هو واقع إلى الآن، وكذلك احتمال استمراره في كل لحظة يقترب من الصفر. إن ضعف هذا الاحتمال أكثر بدرجات من احتمال تدوين كتاب علمي في قوانين الطبيعة يحصل عن طريق ضرب عشوائي على الآلة الطابعة لأن

---

(١) الإحتجاج للطبرسي، ج ٢، ص ٣٣٥.

نظم الكتاب لا يعكس إلا النظم العلي والعلمي للعالم الخارجي المدرك من قبل كاتبه. وفي هذا الأسلوب من البرهان ــ كما يلاحظ ـ مهما تقدمنا فلا زال الإحتمال الضعيف جداً باقياً في الجهة المقابلة. وعلى هذا فما لم يحدس أحد على بطلان ذلك الإحتمال لا يمكنه الاستفادة منه كبرهان يقيني، ناهيك أن احتمال الخلاف في مثال العدد المذكور يعادل احتمال التوافق في الترتيب، أي لو أردنا أن نخرج الأعداد العشرة من الكيس وفق الترتيب المعهود فإن احتماله يعادل فيما لو أردنا إخراجها عكس الترتيب المعهود أو على أسوأ ترتيب، فإن احتمال الخروج اللامرتب للزوج والفرد يعادل احتمال خروجهما المرتب.

## المعرفة الشهودية والميثاق الإلهي للإنسان في آيات القرآن الكريم:

المعرفة الشهودية والحضورية للنفس هي إحدى الطرق الداخلية للمعرفة. وهذه المعرفة ــ كما مر ـ ليست بموازاة الطريق الداخلي للعقل وفي عرضه، بل في طول طريق العقل وضمانه أسس المعارف العقلانية.

القرآن الكريم، وضمن احترامه الإيمان المستند إلى المعرفة البرهانية، يذكر العهد والميثاق المبنيّ على المعرفة الشهودية للإنسان أيضاً، ويدعو الإنسان إلى الإنتباه وتذكر ذلك الميثاق. ومن أكثر الآيات ظهوراً في هذا المورد، الآية الشريفة التالية من سورة الأعراف:

**﴿و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين * أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾**[1] ليس الكلام في هذه الآية عن البرهان والإستدلال أو تعليم الكتاب

---

(١) سورة الأعراف، الآيتان: ١٧٢ , ١٧٣.

والحكمة، فهنا لم يقل أشهدنا الإنسـان على نفسه ليرى خلقته أو ليشاهد تجرده أو فقره، ويثبت عن هذا الطريق، الخالق أو مبدأ التجرد أو المطلق الغني.

التعليم والبرهان في القـرآن، الذي ورد في آيات أخرى، كلها تتعلـق بالعلم الحصولي.

فعن طريـق العلم الحصولي يثبت الإنسان أحيـاناً وجود الخالق عـن طريق خلقته هو، ويتوصل أحياناً ـ أيضاً ـ إلى المجردات العالية و خالقها بالإستفادة من تجرده هو، كما فعل الشيخ السهروردي؛ ويبرهن أحياناً أخرى أيضاً عن طريق فقره على وجود الله الغني، ويقول آنذاك في تضرعه ودعائه:

**«مولاي مولاي أنا الفقير وأنت الغني وهل يرحم الفقير إلاّ الغني»**[1].

هذا النـوع من المعـارف وإن كانـت تحصل جميعـاً بالإستعـانة مـن معرفـة النفس، إلا أن جميعها بعد أخذ المفهوم والاستفادة منه. أما في هذه الآية، فالحديث ليس عن المشاهـدة والفهم المترتب عليها بعد ذلك. أي الآيـة، أي ليس الحديث عن أن الإنسان بعد أن رأى نفسه فهِم أنّ له إلهاً، بل الحديث هو أنّ الله أرى نفسه للإنسان في الإنسـان. أي إن الإنسان بالنظر في نفسه رأى الله مثل هـذه المشاهدة كمثـل المرآة. لو فـرض أن لمرآة مـا القدرة على الـرؤيـة و الإدراك، وإنها ـ في هـذا الفرض ـ أنكرت الشخص الذي أمـامها في حين أن ذلك يمتلك الفن في أن يُريَ المرآة لنفسها؛ فليـس الأمر أن المرآة ستشاهـد نفسها للتـوصل بعد ذلـك إلى رؤية الصورة و وجـود الصورة و صـاحب الصـورة، بل إن المرآة ومـن دون أن تستطيع رؤية نفسهـا لا تشاهـد شيئاً سوى الصـورة المرآتية و التي هـي صاحـب الصورة نفسه، وفي هذه الحالة لو سأل صاحب الصورة المرآة عما تراه، فإنها تقول في جوابها

---

(١) مفاتيح الجنان، مناجاة أمير المؤمنين (عليه السلام) في أعمال مسجد الكوفة الكبير.

فقط: إني أراك أنت.

ينبغي أن يعلم أن المرآة في المصطلحات الفلسفية غيرها في اصطلاح السوق. المرآة في سوق باعة المرايا عبارة عن الزئبق والزجاج والإطار الذي يشملها، أما المرآة في البيان الدقيق فهي نفس الصورة التي تكون وسيلة رؤية صاحب الصورة. أما الطول والعرض أو الزئبق والزجاج فأي منها ليس مرآة واقعية، بل إن جميعها مرآة بالقوة. المرآة بالفعل هي نفس ما (به ينظر) أي نفس ذلك الشيء الذي بواسطته ينظر الإنسان إلى نفسه وذلك نفس الصورة.

وفي علم الأصول أيضاً حيث يضرب المحققون من الأصوليين بالصورة المرآتية مثالاً لتبيين المعاني الحرفية، فهم يعلمون أنه ليس المقصود من المرآة ذلك الزئبق أو الزجاج بل نفس الصورة الظاهرة في الواقع، فإن الصورة المرآتية ليست تركيباً من شيئين منفصلين هما الصورة والمرآة، بل إنّ إضافة الصورة إلى المرآة هي نظير إضافة النوع إلى الذات في عبارة « النوع الذاتي»، إذ إن «الذاتي» في هذه العبارة ليست بمعنى الذاتي المنسوب إلى النوع، بل إن النوع نفسه تمام الذات. وفي الصورة المرآتية ـ أيضاً ليست الصورة شيئاً منفصلاً من المرآة بل هي عينها.

وفي التعبير القرآني فإن المعرفة الشهودية للنفس هي من قبيل المعرفة المرآتية. فمعنى الآية هو: بمجرد أن تنظر إلى نفسك، لا إنك سترى نفسك، وعن هذا الطريق تقيم الاستدلال على وجود الله تعالى، بل إنك اصلاً لا تشاهد نفسك وسوف تشاهد الله تعالى فقط.

ولهذا لا مجال لأي اختلاف في هذا النوع من المعرفة، لأن الإختلاف يُتصور حيث يشاهد الإنسان نفسه والمفاهيم المنتزعة من نفسه بشكل مستقل، ومن ثم يواجه الإشكال في ترتيب القياس أو فهم قياس ما. أي حينما يعرض الإنسان برهاناً ـ فمهما كان ذلك البرهان منظماً على أساس مُكتسبَاته الفطرية ـ فإن احتمال

الخطأ والإختلاف في ذلك البرهان موجود أيضاً، وحتى احتمال الإنكار والعناد يظل باقياً. والدليل على هذا الإدعاء هو برهان إبراهيم الخليل (عليه السلام) حيث استفاد من الفطرة في جعل محبته للحقيقة الخالدة والأبدية حداً أوسط، وقال: ﴿لا أحب الآفلين﴾[1] في النهاية و على هذا الأساس قال:

﴿ وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض ﴾[2].

طرح المعاندون مقابل براهين إبراهيم (عليه السلام) بعض الأعذار الواهية، واستمروا في النهاية على إنكارهم رغم الإفحام التام.

بناء على هذا، فساحة الفكر لا تخلو من الإختلاف أبداً. أما عندما يُشهد الله الناس على أنفسهم يقول: إنهم جميعاً وبدون أي اختلاف، شاهدوا ربوبيتنا، وشهدوا بـ «بلى» في إجابتنا.

يقول الله سبحانه في هذا الصدد إننا أشهدناكم حقيقتكم لكيلا يأتي أي منكم بعذر في الغفلة عن ذلك. فعبارة « و إذ أخذ» في ابتداء الآية بمعنى التذكير والتذكر. بمعنى أنه تذكر ذلك الوقت الذى أخر الله العقهد من بني البشر.

و هذا التذكر دليل على أن مسرح الإشهاد الذي وقع الآن مورد الغفلة، يمكن ـ كذلك ــ أن يكون مورد انتباه وذكر من الإنسان. أي: لا زال بوسع الإنسان إدراك ذلك القول وتلك المشاهدة.

■■■

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٧٩.

# الفصل العاشر

# مصادر المعرفة

تقسيم مصادر المعرفة هو التقسيم الذي يـرتبط ـ في الواقع ـ بمتعلق العلم أي المعلوم.

تقسم مصادر المعرفة في تقسيم إلى ثلاثة أقسام، وتقسم في تقسيم آخر أكثر جامعية إلى أربعة أقسام.

## التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى عالم الإمكان:

التقسيم الأول بالنسبة لعالم الإمكان هو التقسيم الثلاثي التالي:

١ ـ عالم الطبيعة.

٢ ـ عالم المثال.

٣ ـ عالم العقل.

### *عالم الطبيعة:*

عالم الطبيعة هو العـالم الذي ندركه بالحسّ؛ وبالطبع فإن التصـديق بوجود هذا العالم ـ كما مر ـ ليس مـن عمل الحسّ. فالحسّ يمنحنا تصـورات مفردة عن عالم الطبيعة فحسب، أما التصديق بعالم الطبيعة وكذلك الإشتباهات (والأخطاء) التي تقع في ذلك المجال، فكلها من عمل الذهن.

ولإثبات عالم الطبيعة ينبغـي أن يكون بإمكاننا إثبات وجـود موجود طبيعي واحد على الأقل.

لا يمكننا إثبات وجود عالم الطبيعـة ـ أبداً ـ عن طريق المفاهـيم، لأن كـل ما نكتسبه عـن طريق المفاهيم هـو حقيقة كلية و إن اقترنت بـآلاف القيود. وضمّ الكلي إلى الكلي و إن أدى إلى انحصـار مصداقـه في فـرد خـاص أيضاً ـ فهـو لا يوصلنـا إلى الشخص الخارجـي. ففي حـالة انحصـار الكلي بالفـرد يصدق هـذا الفرض وهو لو استطاع فرد آخر أن يوجد عوض الفرد الخارجي الذي هو مصداق ذلك الكلي لصدق عليه ذلك العنوان الكلي أيضاً.

ذكـرنا سـابقاً، أننـا لا نستطيع أن نحيـط علماً عن طـريق المفـاهيم حتـى بوجودنـا أنفسنا وسلوكنا الطبيعي، كذلـك؛ لأن لـ «أنا» الذي هو معلـوم بالعلم الحصولي، معنىً يمكـن أن يصدق على كل « أنا» مـوجود (في الخارج). وعلى هذا فإن الإنسان يشـاهد نفسه ووجوده الطبيعـي بالعلم الحضوري والشهـودي. وعن طريـق هذا العلم الشهـودي إنّما يسيطر على كيـانه وأعضائه ويصـدر لها الأوامر اللازمة. فالمعرفة الشهودية للجانب الطبيعي نفسها، بداية الإتصال بعالم الطبيعة وطريق إثبات وجودها.

نحن ندرك عـن هذا الطريق ارتبـاطاتنا وتأثـراتنا الطبيعية بواسطـة العلم الشهودي، وبواسطة هذا الإدراك إنما نحيط علماً ـ كذلك ـ بالطبيعة الخارجة عن النفس. فما يدركه الإنسان بالعلم الشهودي هو المحسوس بالذات منه، وما يُعرف عن الطبيعة الخارجية على ضوئه يسمى المحسوس بالعرض.

### *عالم المثال:*

المصدر الثاني للمعرفة هو عالم المثال. و عـالم المثال هو العالم الذي يُشاهد

في ما وراء النشأة الطبيعية. و موجودات هذا العالم حقائق لها أعداد وأبعاد لكنها غير مادية، و الرؤى الصادقة والمشاهدات التي تقع للإنسان في حالات المنام، كلها تتعلق بهذا العالم.

### عالم المعقولات:

المصدر الثالث للمعرفة عالم المعقولات. و المعقولات حقائق كلية تشمل جميع أفراد الطبيعي والمثالي و تحمل عليها من دون أن تحدد بأبعاد خاصة أو تميز بمادة معينة.

طبعاً طريق إثبات عالم المثال والعقل ممكن للإنسان بعد إثبات مرحلة التخيل والتعقل في الإنسان ـ كما سيأتي في بحث أدوات المعرفة ـ وحمل الموجود المعقول على المحسوس والمثال بعد انتزاع المفهوم الذهني من الوجود العقلي، و إلا فإن حمل المعقول على ما دونه ليس من سنخ الحمل المعهود نظير الحمل الأولي الذاتي أو الشائع الصناعي بل من قبيل حمل الحقيقة على الرقيقة الذي يختلف في كثير من الأحكام عن الحمل المعهود. وبما أن أياً من الأمور المذكورة ليس جزءً من مسائل المعرفة، لهذا توكل إلى العالم المختص بها أي الفلسفة.

### التقسيم الرباعي بالنسبة إلى مراتب الوجود:

التقسيم الثاني كان على أساس مراتب الوجود، و هو عبارة عن:

١ ـ الموجود الناقص.

٢ ـ الموجود المستكفي.

٣ ـ الموجود التام.

٤ ـ الموجود ما فوق التام.

الموجود الناقص هـو الموجود الفاقد للكمال، وليس مكتفياً ذاتيـاً في تأمينه. والمستكفـي موجـود فاقـد لبعض الكمالات إلا أنـه لا يحتاج في تـأمينها إلى مـوادّ خارجية. و التام موجود واجد لجميع الكمالات التي تناسبه. أما الموجود فوق التام فهو الكمال المحـض الذي ليـس غير فاقـد لشيء فحسب بـل هو المصـدر لكل كمالات الموجودات الأخرى.

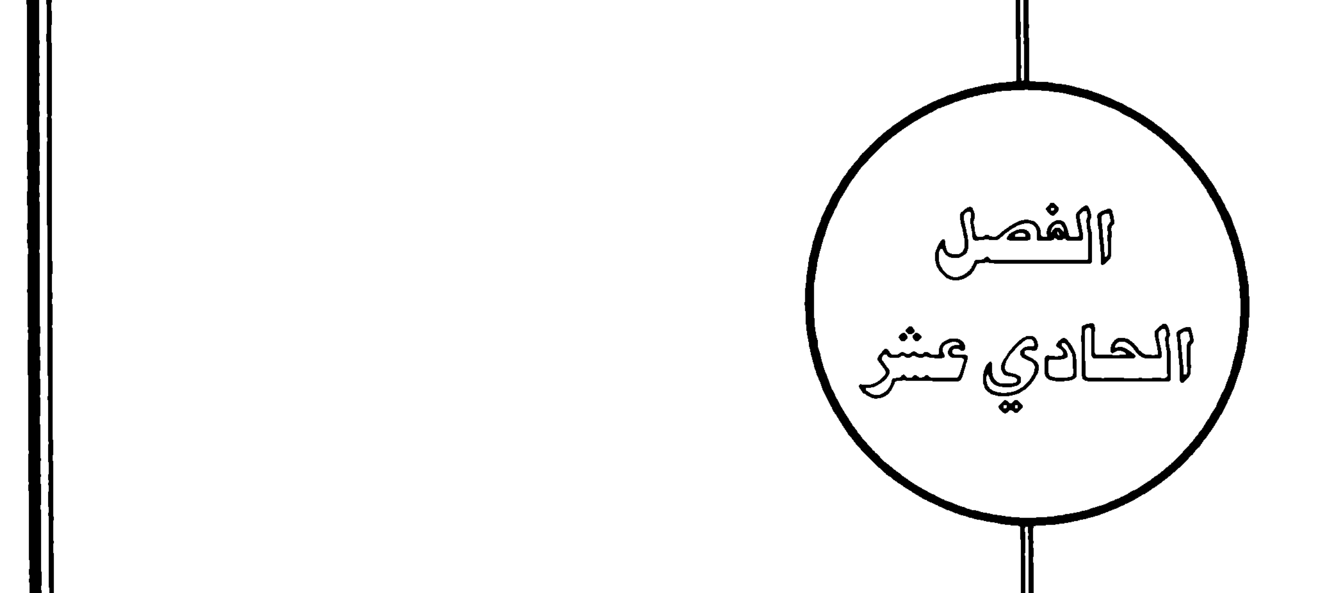
و في هـذا التقسيم الثـاني: الموجـود الناقـص هـو عـالم الطبيعة، والموجـود المستكفي هـو عالم النفس، و الموجود التـام هو عالم العقـل، وما فوق التام مـرتبة الربوبية.

**تنبيـه:**

١ ـ التعبير عن متعلق العـالم بصفة مصدر المعرفة ليس بمعنـى مبدأ التئام المعرفة، لأن المعرفة، التي هي كيفية خاصة من الوجود، تنشأ فقط من المبدأ المجرّد الذي له جـانب التعليم، لا من المعلـوم الذي هو متعلق المعـرفة. أي إن المصدر الحقيقي للمعـرفة هـو المعلم الحقيقـي الذي يفيـض العلم لا المعلـوم الذي هـو متعلق المعرفة.

٢ ـ إن التقسيم الأول الذي نُظِّم على أساس التثليث لا ينافي التقسيم الثاني الذي دُوّن على أساس التربيع؛ لأن الأول بلحاظ العالم ونشأة العلاقة، التي تختص بالوجودات الإمكانية، والثاني الذي هو جامع كان على أساس أصل الوجود الذي سيكون أعم من الواجب والممكن.

■ ■ ■




# أدوات المعرفة

## أدوات المعرفة:

يـرتبط تقسيـم أدوات المعرفـة بالقـوى المدركـة للإنسـان، وقوى الإنسـان المدركة ووسـائل معرفته هي في تقسيـم كلي عبارة عن: الحسّ، والخيال، والـوهم، والعقل، و القلب. على أن المدرك الحقيقي في كل هـذه المراحل هي النفس ذاتها، لأن النفـس لها حضور وجـودي في جميع المراتـب، وهـي في كل مـرتبة عين تلـك المرتبة من دون امتزاج وانحصار.

## الحواس الخمس:

يعرف الإنسـان أحيانـاً الشيء الذي لـه ارتباط بـا لمادة بنحو جـزئي. وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الحسّيّة التي تتم بواسطة إحدى الحواس الخمس.

ما يحسُّ به الإنسان، أي متعلـق معرفته الذي هو محسوس بـالعرض، يتعلق بعالم الطبيعة التي لها خصوصياتها الزمانية و المكانية.

أما محسوسه بـالذات، فهو وإن كان موجوداً في دائرة النفـس الإنسانية، إلا أن وجوده مشروط بوضـع ومحاذاة مادية خاصة تكون بين الشيء الخارجـي وبدنه، بنحو لو زال هذا الوضع وهذه المحاذاة تزول تلك الصورة المحسوسة أيضاً.

**قوة الخيال:**

بعد تلاشي الصورة المادية أو الغيبة عنها، فإن صورة مجردة من المادة عن الشيء تبقى في الذهن، وهذه الصورة تسمى بالصورة الخيالية. فالصورة الخيالية، إذن، هي نفس الصورة المحسوسة التي تكون من دون حضور المادة. بناء على هذا، فإن الفرق بين الصورة الخيالية و الصورة المحسوسة هو في أن حضور المادة شرط في المحسوسة، وليس كذلك في الخيالية. وتسمى القوة التي تدرك الصورة الخيالية بقوة الخيال.

**القوة العاقلة:**

إضافة إلى الصورتين المحسوسة و المتخيلة فقد يدرك الإنسان أحياناً المعاني الكلية التي تحمل على الصور الخيالية أو الحسية. مثل هذه المعاني الكلية هي نفس المعاني المعقولة التي تدرك بواسطة العقل.

**القوة الواهمة:**

لو لوحظت المعاني العقلية مضافة إلى الصور الجزئية، فإنها تسمى با لمعاني الوهمية، التي تدرك بواسطة الواهمة. فالفرق بين العقل والوهم ـ إذن ـ أن الوهم يدرك المفاهيم المضافية إلى الصور الجزئية، أما العقل فيفهم المعاهيم الكلية المجردة. وبما أن الإضافة إلى الصورة مأخوذة في معنى الموهوم، و إدراك الصورة إنما يتم بواسطة الخيال، إذن فإن إدراك المعاني الجزئية و الموهومة لا يتيسر من دون تدخل الخيال، لكن إدراك المعنى المعقول و إن كان مفتقراً في حدوثه إلى صورة جزئية أؤ معنىً جزئي إلا أنه في بقائه ليس مفتقراً لها.

**القوة المتخيلة أو المتصرفة:**

هناك قوة أخرى إضافة إلى قوة الخيال تسمى بالقوة المتخيلة أو المتصرفة.

القوة المتخيلـة في الحقيقة مـن القوى التحـريكية التـي تقوم بـالتصرف في الصور الخيالية الموجودة في مخزن الخيال. و تستفيد هـذه القوة من المعاني الجزئية المكتسبة من القـوة الواهمة؛ و إضـافة إلى وظيفتهـا الأصلية في إحضـار الحدود الوسطـى في البراهين للقـوة العاقلـة، فإنها تـأخذ على عـاتقهـا مسؤوليـة التشبيهات والصـور الشاعريـة عن طريق التجزئة والتحليـل أو التركيب التي تؤديها بالصـور الخيالية والمعاني الجزئية، مما جعل لها نصيباً وافراً في رسم الخطوط الهندسية و المعمارية.

ولو وضعت المتخيلـة تحت توجيه وقيادة القـوى الأعلى أي العقل والقلب، فهي تكون وسيلة جيدة للتفكير و إيجاد الحدود الوسطـى وواسطة مناسبة لتصوير المدركات القلبية. ومن هنا سميت بالقوة المفكرة. أما لو جعلت بيد الواهمة وتحت سيطرتها سميت با لمتخيلة.

**تنبيه ١ :**

يصعب تفكيك الإدراك عن التحريك في القـوى المجردة بحيث تكون لقوة مجرّدة جهة التحريك والتصرف فقط دون الإدراك.

**القلب البشري:**

القلـب أيضاً يـدرك المعاني المجـرّدة، لكن القلـب يختلف في إدراكـه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

الإختلاف الأول: هـو أن ما يدركه العقـل من بُعد على صـورة مفهوم كلي، يشاهده القلب عن قُرب بصفة موجود شخصي خارجي له سعة وجودية.

الإختلاف الثاني: والذي هو نتيجة الاختلاف الأول هو أن العقل يعجز عن إدراك كثير من الحقائق لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي. أما القلب فلإدراكه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكلية بل والجزئية للعالم.

يعلم مما قيل أن القلب ليس مصدراً من مصادر المعرفة، بل وسيلة من وسائلها وأداة من أدواتها.

**تنبيه ٢ :**

١ ـ القلب في اصطلاح القرآن يشمل العقل أيضاً، كما أن العقل يشمل القلب كذلك.

٢ ـ القلب في اصطلاح أهل الحكمة يُعَدّ من المراتب العقلية العملية، وبعد التخلية و التجلية و التحلية يصل الدور إلى الفناء و الشهود.

تصور البعض ـ لعدّهم القلب من مصادر المعرفة ـ أنه وخلافاً للعقل ـ لا يصل إلى الحقائق إلا عن طريق البحث في نفسه. ولم يلتفت هذا الفريق إلى أنه لا فرق بين العقل والقوى الإدراكية الأخرى من قبيل الوهم والخيال والحسّ من جهة أن أوّل ما يدركه هو المعلوم بالذات، أي إن لجميع القوى ـــ و قبل الإدراك الحصولي للحقائق الخارجية ـــ إدراكاً شهودياً بالنسبة إلى المعلوم الذاتي الذي لديها.

و الإختلاف الموجود بين القلب والقوى الأخرى، هو فقط في شدة وضعف الحضور، وكذلك في سعة وضيق المعلوم بالذات.

## وحدة النفس وكثرة أدوات المعرفة:

يجب أن تنسب جميع الأفعال الإدراكية و التحريكية لكل موجود حي إلى صورته النوعية، ونفس الإنسان هي صورته النوعية. وعلى هذا فجميع المعارف البشرية يجب أن تنسب إلى الصورة النوعية الإنسانية والتي هي نفسه ذاتها، كما أن جميع الأعمال التحريكية لقواه ترجع إلى نفس صورته النوعية أيضاً.

كان بعض الحكماء يتصور أن النفس الإنسانية حقيقة مجردة عقلانية تتعهد الإدراكات العقلية فقط. كان هذا الفريق يعتقد أن الإدراكات الأخرى تتحقق عن طريق سائر القوى والأدوات النفسية. وكان بعض آخر يتصور أن للإنسان عدة نفوس: نفس نباتية و نفس حيوانية أخرى وعقلانية حيث ينجز كل منها إدراكاً أو عملاً خاصاً به. لكن الأمر الثابت المبرهن هو أن للإنسان نفساً واحدة فقط والتي تشكل صورته النوعية نفسها. ولما كان ينبغي أن تنسب الأفعال الإدراكية والتحريكية لكل موجود حي إلى صورته النوعية، فمن هنا ليس فقط ينبغي أن تنسب جميع الإدراكات العقلية إلى النفس بل جميع المعارف والإدراكات الإنسانية كذلك. أي ليس الأمر أن النفس تتلخص في القوة العاقلة فقط، وتنسب بقية الإدراكات إلى قواها وأدواتها؛ بل إن القوى و الأدوات النفسية هي شؤون ومراتب النفس المختلفة، والنفس حقيقة واحدة في عين وحدتها تشمل جميع القوى أيضاً «النفس في وحدتها كل القوى».

وكان للبعض الآخر كلام أدق في هذا المجال وهو أن وزان حركة القوى النفسانية بالنسبة للنفس كحركة الملائكة بالنسبة إلى الله تعالى، أي كما أن الملائكة يمتثلون للأمر الإلهي بمجرد إرادته جلّ و علا، فإن القوى المدركة كذلك تتبع النفس بمجرد إرادتها. وهذا التمثيل هو من جهة أن النفس الإنسانية آية جيدة للألوهية التي ليس لها مثل ونظير.

والسبب في أن النفس لم تعرف منفصلة عن القوى والوسائل النفسية، وأن أعمال هذه القوى في الحقيقة تنسب إلى النفس أيضاً، هو أنّه قد تكون لدينا قضايا موضوعها أمر محسوس أو متخيل، يدرك بواسطة قوة الحسّ أو الخيال، ومحمولها أمر موهوم أو معقول، كما هو الحال عندما ندرك أمراً جزئياً ونحمل عليه محمولاً كلياً كأن نقول مثلاً: هذا الشخص إنسان.

لو كان الجاري في مثـل هذه الموارد أن يدرك كل من طرفي القضيـة بواسطة قوة ووسيلة منفصلة عن نفس الإنسان؛ أو أن يدرك أحد الطرفين بواسطة قوة من القوى المنفصلة عن النفس، ويدرك الطـرف الآخر للقضية بواسطة النفس ذاتها، المنفصلة عن القوى، عند ذلك سيبرز هذا السؤال وهو: إذن من الذي حمل ذينك الإثنين أحـدهما على الآخر وشهـد على وحدتهما. لا شـك أن الحكم بين الموضـوع والمحمول يتم بـواسطة النفس، إذ لا توجـد أية قوة تدرك الأمـور الكلية و الجزئية مشتركةً. فلو لم تكن النفـس عارفة بالذي أدرك بواسطـة القوى الإدراكية، فكيف تستطيع أن تشهد بالربط بين هذين الإثنين وتحكم بذلك، ألا ينبغي حضور طرفي الحكم لدى القاضي أثناء المحاكمة؟ إذن، لا شك أن النفس لم تكن منفصلة عن القوى المختلفة بل هي حاضرة لديها ومطلعة على مدركاتها.

هذه الـوحدة في النفس مـع القوى والأدوات المختلفـة للمعرفة هـي نفس ما يستفاد من الآيات القرآنية الكريمة أيضاً.

فبعـض الآيـات الكريمـة تشرّح الـروح والنفـس الإنسانيـة، أو تتحـدث بـالتفصيل حـول القوى الإدراكيـة، والبعض الآخـر من الآيـات الكريمـة تشرح العلاقة بين الروح أو النفس وتلك القوى. يقول تعالى في سورة الإسراء:

**﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾**(١).

وليس المقصود من هذه الإجابـة نفي السؤال، بل هو الجواب على السؤال، بمعنى أن الروح من أمر الرب، الذي أوضحه في آيات أخرى فقال:

**﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**(٢).

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

أي إن أمر الله تعالى ليس نظير الأمور المادية التي تمر بتطورات بمرور الوقت ثـم تظهر بعـد ذلـك، بل هـو نفس الأمـر الإلهي التكـويني. إذن فكلما وجّـه الله الخطاب بكلمة «كـن»، وُجِد ذلك الشيء المأمور الموجه إليـه الخطاب؛ لأن الأمر هنا ليـس بمعنى الأمـر الإعتباري بـل بمعنى الإيجاد، ولا تـوجد فـاصلة بين إيجاد الحق ووجود ذلك الشيء.

ففي القرآن الكريم يرد الحديث عن النشأةالروحانيةلعيسى وآدم (عليهماالسلام)، كأمـور وُجدت بأمر «كـن». والتعبير الذي استخدمـه القرآن الكريم حـول خلق هذين الإنسانين الكاملين هو نفس تعبير «كن فيكون»:

**﴿ إن مثـل عيسـى عنـد الله كمـثل آدم خلـقه مـن تراب ثـم قال لـه كن فيكون ﴾**[١]. فخلق الجسد من التراب يتطلب زمـاناً، بينما خلق الـروح بـ «كـن» لا يستغرق زمناً. ومن جملة الآيات التي بيّنـت تفصيل المجاري الإدراكية للإنسان قوله تعالى:

**﴿و الله أخرجكم مـن بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعـل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾**[٢].

فكما يلاحظ ليس هنـاك حديث في هاتين الآيتين عن العلاقـة والرابطة بين المجاري الإدراكيـة و الروح، إلا أن الآيـةالمباركة في سـورة السجدة تـذكر هـذين القسمين إلى جانب بعضهما وتقول:

**﴿ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه وجعـل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ﴾**[٣].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٥٩.　　(٢) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٣) سورة السجدة، الآية: ٩.

فالسمع والبصر في هـذه الآية أمثلة عن جميع الحواس، و الفـؤاد عبارة عن القلب والعقل، ومجموع هذا القسم من الآيـة يحوي الإدراكات الظاهرية والباطنية للإنسـان، والتي ذكـرت في شرح القسم الأول من الآيـة بصفتها تفصيـل للروح؛ وذلك لأن الروح في وحدتها تشمل جميع القوى النفسانية. الروح متن مجمل يظهر بالتفصيل في المجاري الإدراكية، كما أن الأمر كذلك في المجاري التحريكية أيضاً.

مراحل الإدراك النازلة التي تحاذي الطبيعة هي نفس الحواس المختلفة التي يُمثل السمع والبصر نموذجين منها، و لمراحله العـالية أيضاً درجات يكون اللب والعقل والفؤاد نماذجها.

الروح ترتبط بالشأن الذي تظهر فيه. فتارة عقل وأخرى قلب وثالثة حاسة من الحواس. ففي العقـل وما فوقه لا تكـون حادثاً زمانيـاً بل فوق الزمـان، أما إذا ظهرت في المراتـب الأسفل فتكـون محدودة بحدود مكـانية و مقيـدة بقيود زمـانية ومسبوقة بحدوث البدن.

## مراتب تجرد النفس وسابقة العلوم البشرية:

بإثبـات وحدة النفس مع القـوى والمراتب المجردة و المادية تتهيـأ الأرضية المناسبةللحكم على واحدة من أقدم المسائل المتعلقة با لمعرفة و العائدة إلى سابقية العلوم البشريـة أو حدوثهـا. توضيـح الأمر أن البعض ــ كإفـلاطون ــ اعتقد أن الإنسان كان يحمـل علومه أو رأسمالها معه منذ البدايـة، و الدرس والتحصيل إنما هو تذكير فقـط من أجل استعادة ما ذهـب أثناء تعلق النفس بـالبدن، أو وسيلة لتفتح أو زيادة المعارف المستترة في الوجود الإنساني.

ويعتقد البعض الآخر أن الإنسان فاقـد في بدء ظهوره لجميع العلوم ويقوم بتحصيل المعـارف بعد ذلك. وقد يتمسكـون أحياناً بـالآية التالية للـرد على فكرة

سابقية العلوم: **﴿والله أخرجكم مـن بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئـاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾**[١].

فعبارة **﴿لا تعلمون شيئاً﴾** في هذه الآية نكرة في سياق النفي و ظاهرها أن الإنسان ليس لديه أي معلوم بديهي أو نظري حين ولادته، ثم يمنحه الله ذلك عن طـريق المجـاري الإدراكية؛ أي أنـه عـن طريـق الأذن والعين والقلب يحيـط علماً بالعالم. و بالطبع فإن أول شيء يتعلمه أثناء تأليف القضايا العلمية هي الأوليات والبديهيات، وبعد تحصيل تلك البديهيات لديه القدرة على تحليل الأمور النظرية.

وفي الرسالـة التي يكتبها أمير المؤمنين علي (عليه السلام) (في نهج البلاغة) إلى ولده الحسن المجتبى (عليه السلام) عبارة تـدلل بوضـوح ـ أيضاً ـ على الجهل الأول للإنسان وهـي : «فتفهم يا بني وصيتي. فـإن أشكل عليك شيء من ذلـك فاحمله على جهالتك، فـإنك أول ما خلقت بـه جاهلاً ثم علمـت وما أكثر ما تجهـل من الأمر، ويتحير فيـه رأيك ويضل فيـه بصرك ثم تبصره بعد ذلـك فاعتصم بـالذي خلقك ورزقك وسوّاك وليكن له تعبدك وإليه رغبتك ومنه شفقتك»[٢].

ومهما كـان ظاهـر هـذا الحديث وتلـك الآية يـدلـل على رد رأي أفلاطـون وأتباعه، إلا أنّ إبطال العلوم السابقة ليس ميسـوراً بهذا المقدار وعن طريق ما مرّ؛ وذلك لأنه ورد استعمال «لا تعلمون شيئاً» في موردين آخـرين من القرآن الكريـم، في الأعم من الجهل والنسيان. أحدهما في نفس سورة النحل حيث يقول:

**﴿والله خلقكم ثم يتوفّـاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيـلا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير﴾**[٣].

---

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨.
(٢) نهج البلاغه، الكتاب ٣١.
(٣) سورة النحل، الآية: ٧٠.

فعبارة «لكيلا يعلم بعد علم شيئاً» في هذه الآية أيضاً نكرة في سياق النفي إلاّ أن كلمة «بعد علم» قرينة تبين أن المقصود ليس مطلق اللاعلم، بل خصوص النسيان والإفراط.

وفي سورة الحج ورد هذا التعبير أيضاً:

**﴿ ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً﴾**[١].

ويظهر من هاتين الآيتين أن اللاعلم في القرآن الكريم يُطلق على ما هو أعم من النسيان.

و أما الآية المباركة في سورة الروم فتدل على أن التوحيد والخطوط العامة وخلاصة الدين مستقرة في روح كل إنسان:

**﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة اللهالتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾**[٢].

فمعرفة الدين إذن مخلوقة مع كل إنسان، أي إن ساحة القلب الإنساني ليست على نسق واحد تجاه النظرات المختلفة العلمية اصطلاحاً، بل إن الإنسان مخلوق بالفطرة التوحيدية، والعلم الذي يكون من نصيبه من الخارج هو لمجرد تفتح نفس العلم الفطري وتزهيره فحسب، يقول تعالى في سورة الشمس المباركة: **﴿و نفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها ﴾**[٣] أي إن خلق النفس ليس كخلق الجسد فيكون تارة كاملاً ومستوياً وتارة ناقصاً وغير مستوي الخلقة، بل إن جميع النفوس الإلهية مستقيمة في الفطرة الإلهية ومستوية بالإلهام الإلهي، و إضافة

---

(١) سورة الحج، الآية: ٥.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣) سورة الشمس، الآيتان: ٧ ـ ٨.

إلى هذه الآيات فهناك بعض الروايات التـي تدلل على خلق الأرواح قبل الأبدان، ولكل منها اتجاهاً أو نزوعاً خاصاً.

و بناءً على هـذا، فإن إبطـال كلام أفـلاطون ليـس أمراً هينـاً و بسيطاً جـداً ليكون ميسوراً للجميع مـن خلال الإستفادة من ظاهر آيـة واحدة أو الإستناد إلى ظهور رواية واحدة؛ لأن ظاهر الأدلة النقلية في هذا المجال مختلف، كما أن مقتضى الـدليل العقلي متفـاوت أيضاً ومـن هنا فما ورد عـن الجهل والـلاعلم الإبتـدائي للإنسان ينبغي أن يوزن ويقاس بالمعارف المسلّمة الأخرى.

و إذا استطاع البرهان العقلي إثبـات سابقة خلق الروح لا بـالوجود النفسي بل بالـوجود العقلي، ففي هذه الحالـة يكون الوجود النفسي للـروح الذي يستحيل سبقته على البدن، متحركاً من نشأة الطبيعـة و ذلك بسبب جسمانية حدوثه؛ لهذا فهو جـاهل في هـذه الفترة بكل شيء، إلا أنـه في نهاية حـركته، وإذ يبلـغ مرحلـة التجرد، فسيقترن بالفطرة التوحيدية وينتفع مـن موادّه العقلية المقدمة على الزمان والسابقـة على الأمور الزمـانية. على هذا الأساس يمكـن قبول تفصيل آخـر أيضاً وهو أن العلـوم الإلهية و الفطرة التوحيـدية للإنسان ممتـزجة و معجونة بـالرأسمال والمنبع القبلي، أما ما يتعلق بالمسير الأفقي للأشيـاء فيتوسع ويمتد بالإستفادة من الوسـائل العلمية، أي إنـه قد يتعلم الإنسـان كيفية الـزراعة عن طـريق التجـربة والعلوم التجريبية لكن هذا العلم الإلهي بأن أصـل الزراعة هو من ناحية الله تعالى يدركه بالفطرة، كما يقول تعالى: ﴿**أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون**﴾[١].

أو إنه قد لا يعرف الإنسان كيفية و مراحل ظهور وترعرع الجنبن في الرحم، لكنه يفهم هذا المطلب بفطرته السليمـة، وهو أن الله تعالى هو الذي خلقه، وهذه

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٦٤.

هي نفس الحقيقة الّتي يقول فيها القرآن الكريم: ﴿ ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ﴾[١]. و كذلك، قد لا يعرف الإنسان كيفية تركيب عناصر الماء، لكنه يدرك بفطرته أنه هو الذي ﴿أنزل من السماء ماءً﴾[٢].

وبالطبع فإن هذا البحث في: هل إن النفس روحانية الحدوث والبقاء ـ كما هو عليه الفلاسفة المشاؤون ـ أو إنها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ـ كما يذهب إليه المتألهون من الحكماء ـ أو إنه ليس هناك أي حدوث لها ـ كما يُنسب إلى أفلاطون ـ لهو بحث طويل وعريض لا يسع هذا المختصرُ تفصيلهُ.

وعلى أية حال، فإن كلام أفلاطون ليس كلاماً يمكن اعتباره مردوداً بسهولة، بالإستفادة من بعض الظواهر النقلية، خاصة لو كان حديثه محمولاً على النشأة العقلية للروح، والذي قال به أو قبِله الكثيرُ من العظماء وعدّوا نشأة النفس في قوس صعود جسمانية الحدوث.

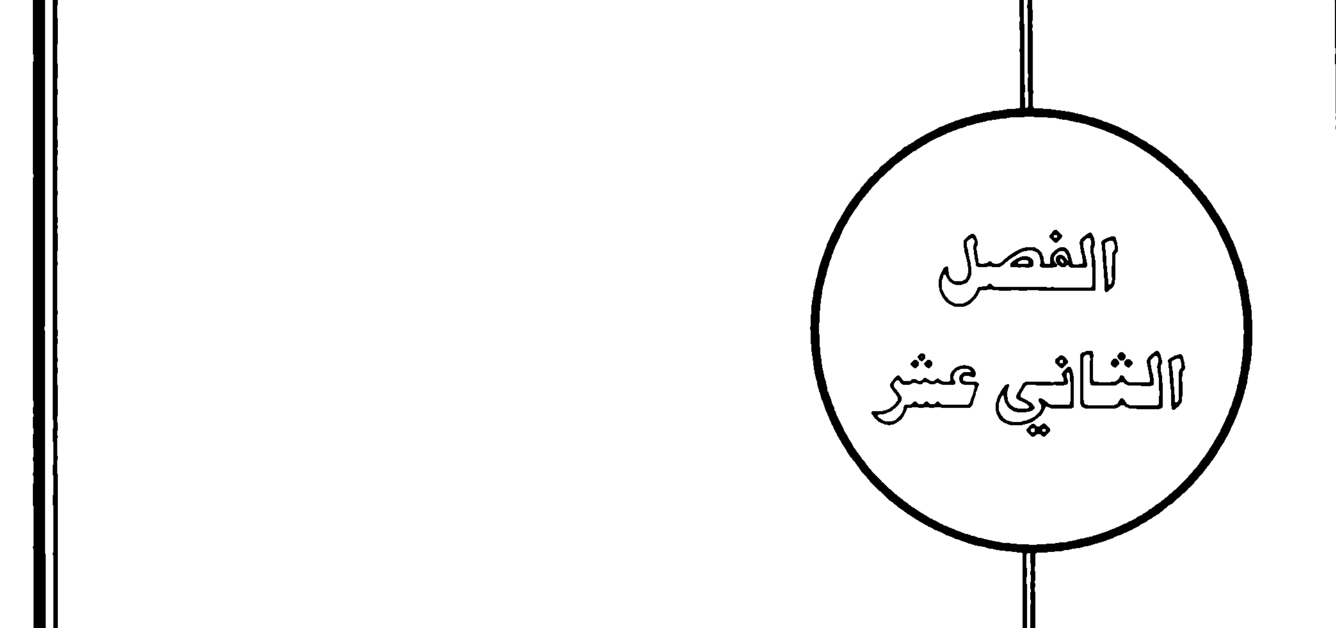
والخلاصة، فإن العلوم المتعلقة بالنظام الداخلي للأشياء أي كيفية ظهور الموجود من علله المادية و الصورية وكيفية ارتباط عناصره البسيطة والمركبة، يمكن الحصول عليها عن طريق البحث والدرس والتجربة و التحقيق، أما العلوم التي تعود إلى النظام الفاعلي والغائي للأشياء و التي تنظر إلى بداية ونهاية الأشياء أي مبدأ ومعاد العالم فهو معبأ في عمق وجود الإنسان، ولا ولن يكون أي فرد فاقداً لهذه المعرفة و هذا الإطلاع.

■ ■ ■

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٥٩.

(٢) سورة طه، الآية: ٥٣.



# الفصل الثاني عشر

# طرق المعرفة

تؤدي الوسائل المختلفة إلى تعدد طرق المعرفة. هذه الطرق التي أشير إليها في الفصل السابق، و إن كانت لها تقسيمات مختلفة، إلا أن كلاً منها ـ في الواقع ـ له دائرته الخاصة من المعارف، وبالتالي فهي تكمل بعضها الآخر.

### شهادة المعصومين والطريق الخارجي للمعرفة:

لو انتهى الطريق الذي يسلكه القلب إلى شهود الحقائق الكلية التي يشهدها الأنبياء و الأئمة المعصومون (عليهم السلام)، فلن يكون هناك أي احتمال للخطأ فيما يحصلون عليه ــ كما مرّ معنا ــ ذلك أنهم يشقّون طريقاً ويشاهدون حقيقة لا يرِدُ فيها أي احتمال للخطأ.

و توضيح ذلك أن الشك يوجد حيث يتواجد شيئان لا شيء واحد، بحيث لو نُظر إلى أحدهما من بعيد احتُمِل انطباق الصورة الحاصلة في الذهن على أي منهما؛ فعلى سبيل المثال: لو كانت هناك مكتبة و لم يكن فيها سوى المصاحف، فإن أية نسخة يُنظر إليها من بعيد أو قريب لا يُشك في كونها مصحفاً، بل يُحكم عليها بذلك دون أي احتمال للخطأ. أمّا لو كانت المكتبة تضمّ كتاباً آخر ووقع النظر على أحدها من بعيد، فقد يَرِدُ الشك في كونه مصحفاً. وهكذا يبدو أن ظهور الشك منحصر في حالة وجود صنفين من شيء واحد، ولا يرد الشك في

حالة انحصار الشيء في صنف واحد أبداً. ونشأة المخلصين هي نشأة الحق الأصيل، إذ لا طريق للشيطان إليها كما يقول بنفسه: ﴿**لأغوينّهم أجمعين * إلا عبادك منهم المخلَصين**﴾(١).

إن أقصى نشاط الشيطان وأعلى مستوى لتجرده هو تجرده الخيالي والوهمي؛ فالمشاهدات المتعلقة بعالم الطبيعة عُرضة لوسوسات الشيطان، وبالتالي يختلط فيها الحق والباطل؛ أما نشأة العقل والمشاهدات العائدة إلى العقل المحض فهي خارجة عن تصرف الشياطين؛ ولذا فإن شهود الحقائق السعي وفهم المفاهيم العقلية الأولية كلها معصومة عن الخطأ وعارية عن احتمال عدم المطابقة للواقع ومشاهد تلك النشأة يدرك دخوله في هذه الساحة و يدرك ـ كذلك ـ حقيقة ما يشاهد؛ ولهذا يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «**ما شككت في الحق مذ أُريته**»(٢).

وكما مرّ سابقاً، فإن كل مدركات المعصوم والمفاهيم التي تدركها قواه التابعة بعد ذلك والأقوال التي ينقلها هي ميزان ومعيار لكشف وفهم الآخرين.

وهذا المعيار العام هو ذات الطريق الخارجي للمعرفة بالنسبة لغير المعصومين. فالطريق الخارجي في الواقع هو نفس الطريق الداخلي بالنسبة للمعصومين، والذي هو نتيجة شهودهم وكشفهم القلبي.

وقد أوضح القرآن الكريم جواز تقليد ذوي القلوب أثناء تكريمه لمقامهم فقال: ﴿**إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**﴾(٣). فالمستمع ـ هنا ـ شاهد وحاضر، أي إنه لو لم يدرك جيداً، أو أدرك ولم يؤمن، أو

---

(١) سورة الحجر، الآيتان: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٧٥.

(٣) سورة ق، الآية: ٣٧.

آمن ولم يطع طيلة عمره، فهو مستمع غائب وليس بشاهد.

وقد قرن الله تعالى في كتابه بين هذا المستمع الشاهد ومن كان له قلب في الإستفادة من القرآن. فالآية الكريمة تقدم نموذجين كأهل للإنتفاع من الذكر الإلهي هما: من كان له قلب والمستمع الحاضر الشاهد.

فالأول أي صاحب القلب هو العارف الذي تتفجر الحكمة من جوانبه. وأما إلقاء السمع فهو الإصغاء إلى حديث الأول والامتثال المقترن بالحضور، وهو الطريق الآخر للإنتفاع من الذكر الإلهي، وهو غير الإستماع الصرف لأن الأخير يشبه المطالعة و النظر المقترن بالدرس والبحث، والمؤدي إلى الإدراك المفهومي.

و بعبارة أخرى فإن إلقاء السمع هو تقليد الشهداء؛ وتقليد الشهداء ليس تقليد الفاهمين (المدركين)؛ فالأول يؤدي إلى مشاهدة الحقائق الإلهية، أما الثاني ـ إن استند إلى المباني البرهانية ـ فنتيجته فهم تلك الحقائق.

و لهذا، فإن الآية الكريمة، وبعد أن أوضحت أن التذكر الإلهي يخصّ من ألقى السمع، أضافت في وصفه: «و هو شهيد» أي أن المنتفع والمهتدي بالقرآن هو المستمع إلى حديث ذي القلب ليشاهد مضمونه، لا المستمع لحديث ذي القلب ليدرك معناه فقط.

و بالطبع، فإن ما يناله ذوي القلوب، لو وضع في قالب المفاهيم لكان حجة و ميزاناً للفاهمين الذين هم أهل الإستماع. ومع أن القرآن أمر بسؤال أهل الذكر، وبشَّر الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، إلا أنه لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن حديث المعصوم (عليه السلام) لا يكون حجة في بيان العلوم العقلية ما لم يكن قطعياً من حيث الدلالة و السند؛ وكان صدوره في إفادة الحكم الواقعي فقط؛ وإلاّ ففي غير هذه الصورة فإن ما يكون مستنداً إلى الظواهر والأصول

العلمية فهو حجة في مقام العمل فقط ومجزٍ من أجل رفع التكليف.

### تزكية النفس وطريق العقل:

إنّ ما ذكرناه يخصّ علم المعصومين حيث الشهود القلبي للحقائق الكلية والعقلية، أما غير المعصومين الذين يصلون مرحلة الشهود فإن طريقهم هو تزكية النفس وتهذيبها وكبح جماحها؛ إلا أنهم لا يبلغون مرتبة المخلصين، ذلك أنهم ـ وإن لم يقعوا ضحية الخطأ حين الشهادة و كشف الواقع ـ إلا أنهم يقعون في ذلك حين عودتهم إلى الحالة الإعتيادية و عند صبّ مكتسباتهم في قالب المفاهيم، ومن هنا كان عليهم أن يقارنوا بين ما حصلوا عليه وما عند المعصومين(عليهم السلام)، أو أن يستفيدوا من الميزان العقلي عند استحالة تحقيق الأسلوب الأول، أي عليهم ألاّ يعتبروا المشاهدات المخالفة للقوانين العقلية و القضايا البرهانية حجة ما لم تؤيدها وتعضدها تلك القوانين والقضايا.

فهنا يدعم العقل ما حصل عن طريق المشاهدة، أي إن البراهين العقلية معيار ووسيلة لشهود الإنسان المبتدىء، وهذا يعني أن البرهان العقلي علم آلي لمشاهدات السالكين طريق الكشف كالمنطق لأصحاب الفلسفة.

وهكذا تتضح العلاقة بين الطريق الخارجي للمعرفة وهو الوحي و الإلهام وبين الطريقين الداخليين وهما طريق العقل وطريق التزكية و ترويض النفس، وكذلك اتضحت العلاقة بين هاتين الطريقتين الداخليتين.

### طريق الحسّ و عدم استقلاله:

الطريق الرابع هو طريق الحسّ، وهو ليس طريقاً مستقلاً كما اتضح في الفصول السابقة، إذ لا يحظى بالقيمة العلمية منفرداً، و إن الذي يمنحه القيمة

هو المعرفة العقلية.

وقد ظن البعض أن الحسّ يمكنه ـ على الأقل ـ أن يكون معياراً لفضح زيف النظريات والفرضيات الذهنية الباطلة، غافلين عن أن نظرية إبطال الفرضيات بواسطة الحسّ ـ هي الأخرى ـ ليست إلا فرضية باطلة. إذ إن الحسّ ليس قادراً على إبطال أي فرضية.

و الدليل على ما مرّ: إن الحسّ يبين ما أحسّ به فقط، أما بطلان ما صنع في الذهن قبلاً أو نشأ عن طريق الإحساسات المتكررة فهو ممكن فقط عن طريق الإستفادة من قانونين عقليين لا يتأتيان عن طريق الحسّ؛ القانون الأول: هو استحالة اجتماع الوجود والعدم. والقانون الثاني: هو القانون الذي يصنعه علم المنطق بالإعتماد على القانون الأول، وهو أن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية و أن السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية.

فلا القانون الأول يستحصل عن طريق الحسّ ولا القانون الثاني؛ مع أن إبطال أية فرضية أو قانون بواسطة الأمور المحسوسة يتم عن طريق هذين القانونين ويعتمد عليهما.

وبناء على هذا فإن الحسّ لوحده لا قيمة له على الإطلاق في تحصيل المعرفة.

و لهذا السبب لا يعتبر ابن سينا ـ في تعليقاته ـ الحسّ طريقاً للعلم، بل يقول: «الحسّ طريق المعرفة»[1]، ثم يضيف: إنه يجب التوصل إلى العلم بالحقائق إما عن طريق القوة العاقلة أو بواسطة القلب.

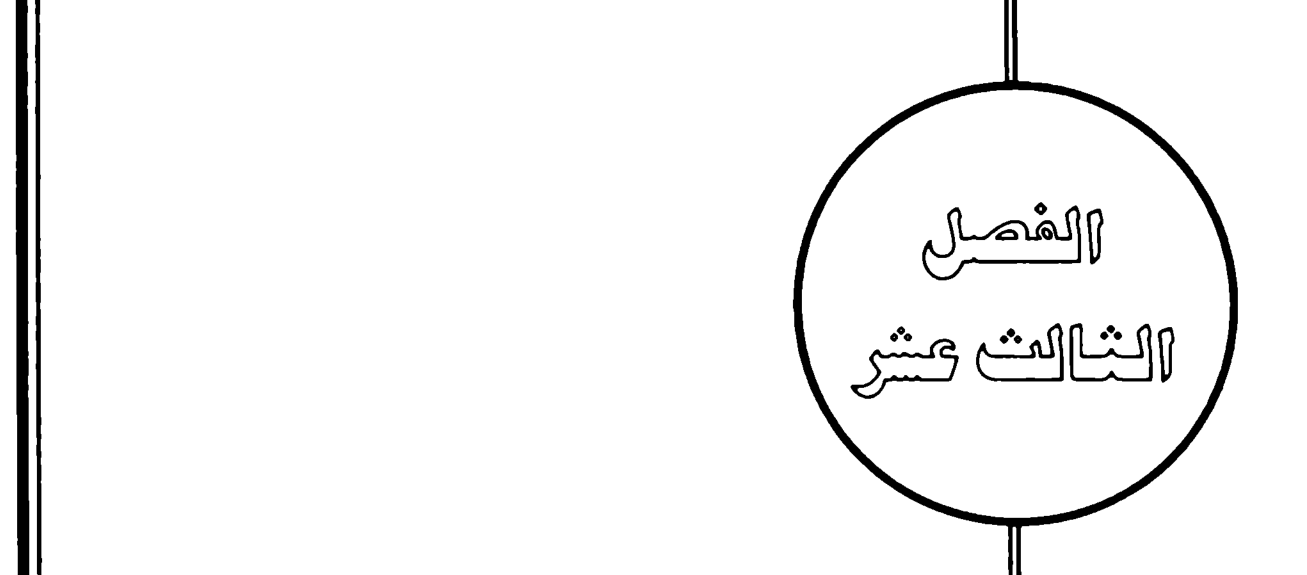
كما أن صدر المتألهين الشيرازي *(عليه الرّحمة)* ينقل هذين الطريقين عن أفلاطون. إذ كان أفلاطون يربي تلامذته بأسلوبين؛ أحدهما: الرياضة والتهذيب.

---

(١) التعليقات، ص ٢٣.

والآخر: البرهان والإستدلال. فكـان يربي مجموعة عن طريق الريـاضة و التهذيب ليصقل مرايا قلوبهم فتنظر إلى الجهة التي ينبغي التوجه إليها حتى يتلألأ فيها نور الحق كما كان يسعى بـالطريقة الإستدلالية لتـوجيه الطلاب نحو معـرفة المطلوب بواسطـة متابعـة معرفة الحد الأوسـط والعلاقة بينـه وبين المطلوب وكيفيـة تنظيم القياس بشكل يوصل السالك إلى المطلوب.

■■■




# مراحل المعرفة

## مراحل ومراتب المعرفة:

للمعرفة ـ وبما تمتلكه من وسائل وطرق ـ مراحل ومراتب تتفاوت فيها المعرفة، طبقاً للمباني الفلسفية المختلفة الموجودة حولها.

## الحسيون والإتجاه الأفقي للمعرفة:

فالذين يحصرون المعرفة في محور الحسّ و التجربة يحددون المعرفة بالمراحل التالية:

١ ـ مرحلة المشاهدة.

٢ ـ الفرضية؛ أي الإفتراضات المختلفةالتي تنشأ في الذهن حيال الأشياء المشاهدة. فببيان الفرضية تنتهي المراحلة الثانية للمعرفة.

٣ ـ مرحلة العودة إلى الطبيعة واختبار الفرضيّة.

٤ ـ مرحلة العودة إلى الذهن ثانيةً؛ فإن طابقت الفرضية التجربة في المرحلة الثالثة فأنّ النتيجة الحاصلة في المرحلة الرابعة تبقى كقانون قطعي أو مؤقت.

و هذه المراحل الرباعية التي اعتبروها في العلوم كلها في مسار أفقي.

و لا يختلف الذهن لدى هؤلاء عن الطبيعة الخارجية، وليس للنشاطات

الذهنية ـ في نظرهم ـ ما يميزها عن الأمور المادية و الطبيعية؛ فهم يُخضعون النفس والروح الإنسانية و العواطف والمشاعر للبحث والتحقيق عن طريق هذه المراحل الأربع، كما هو الحال في الأمور الطبيعية.

و في الحقيقة، فإن أصحاب هذا المذهب ينظرون إلى الداخل مثلما ينظرون إلى الخارج، ولا يفرّقون بين الحركة من الخارج إلى الداخل والحركة من الداخل إلى الخارج.

### الإستنباط العقلي والإتجاه العمودي للمعرفة:

يمكن للمعرفة الأفقية أن تنتهي إلى حركة عمودية فيما لو ثبت ـ في المرحلة الثانية من المراحل الرباعية الآنفة ـ أن عمل الذهن ماديّاً على الإطلاق، بل هو عمل عقلي، وهو ما يبرهن عليه في المنطق بالتمييز بين القضايا الشخصية والقضايا العلمية.

### القضايا الشخصية وعدم اعتبارها العلمي:

ليس للقضايا الشخصية أية قيمة علمية من وجهة النظر المنطقية، لأن القضية الشخصية قضية جزئية لها هويتها الخاصة. وتوضيح ذلك: إن جزئية أي جزئي تصنعُها الـ «ما هو» والـ « من هو».

فالـ «ما هو» عبارة عن الماهية النوعية للشيء، و الـ «من هو» عبارة عن الكم والكيف والمكان والزمان والوضع ... الخ. فلو سلبنا « من هو» عن الجزئي لم يعد شخصاً بل يصير حقيقة كليّة.

فمن خلال معرفة أمر مركب من «ما هو» و«من هو» معينة لا يمكننا ـ أبداً ـ الإحاطة بشيء آخر يختلف عنه في «من هو»، و إن كان يشترك معه في «ما هو» أي

إن القضية الجزئية ـ طالما كانت مقيدة بـ «من هو» ـ فإنها لا تصدق إلاّ على الشخص الخاص الذى له تلك الـ « من هو»، كما لا تتحقق إلاّ عن طريق ذلك الشخص أيضاً. و لهذا قالوا إن القضية الجزئية لا كاسبة ولا مكتسبة، و لهذا السبب أيضاً لا يمكن تناول القضايا الجزئية في العلوم.

إن الطريق الوحيد لمعرفة القضايا الجزئية هو الحسّ؛ وما يدرك عن طريق الحسّ يصدق على الشخص المعيّن فقط.

## القضايا الشخصية و القضايا الجزئية:

لابد أن نفرق بين القضية الجزئية التي يطرحها المنطق والتي هي في الواقع بمعنى الجزئي الإضافي وبين القضية الجزئية التي هي نفس القضية الشخصية، ففي العلوم تطرح القضايا الجزئية المسوّرة بـ « بعض» وأمثال ذلك. ومثل هذه القضايا هي في الحقيقة قضايا كلية و تقابل القضايا الشخصية، لأن موضوعها الحقيقة الكلية و إن كانت محصورة بالـ «بعض».

فقد يكون الكلي مقابل الجزئي و كلاهما يعدان من المحصورات، وموضوع كل منهما كلي، لكن الإختلاف في السور. وقد يكون الكلي مقابل الشخصي والإختلاف في الموضوع لأن موضوع أحدهما كلي وموضوع الآخر شخصي، وتمييز أقسام الكلي يكون بقرينة المقابل.

## القضايا الشخصية و القضايا الخارجية:

النقطة الأخرى التي ينبغي الإلتفات إليها أن هنالك فرقاً بين القضايا الشخصية غير المعتبرة في العلوم والقضايا الخارجية المعتبرة في العلوم؛ فالقضايا الخارجية ـ كما القضايا الحقيقية ـ هي في الواقع قضايا كلية بين موضوعها

ومحمولها ربط عليّ. وهذا الربط يوجب حل بعض المجهولات العلمية بواسطة هذه القضايا. وتقسم القضية إلى خارجية و ذهنية و حقيقية يكون بنتيجة الربط الضروري بين المحمول والاعتبار الخارجي أو الذهني للموضوع أو الأعم منهما.

أما القضايا الشخصية فتكشف دائماً عن الأحكام الشخصية المقيدة بـ «من هو» الخاص.

إن كثيراً من المفكرين الإسلاميين وقعوا ضحية الخلط بين القضايا الخارجية والقضايا الشخصية، وخاصة في بعض المسائل الأصولية.

فالمرحوم النائيني وتلامذته هم من بين الذين عدّوا كثيراً من القضايا الشخصية ضمن القضايا الخارجية، فترى في كتبهم أن قضايا مثل «أكرم من في الصحن» الواردة بصيغة الأمر، أو «قُتِل من في العسكر» الخبرية التقريرية قد ذكرت كأمثلة على القضايا الخارجية. وهذا الإلتباس هو نفس الخلط الذي وقع في بعض أمثلة قسم المنطق من المنظومة للحاج الملا هادي السبزواري (رحمه الله). إن محدودية المعرفة بالمسائل المنطقية و الفلسفية هي التي أدت إلى انتقال هذا الخلط إلى كتب هؤلاء أيضاً.

إن إحدى الإنتقادات التي كان الإمام الخميني (رحمه الله) يوجهها باستمرار في مباحثه الأصولية إلى المرحوم النائيني، هو هذا الخلط الواقع بين القضايا الحقيقية و القضايا الخارجية من جهة، وكذلك الخلط بين القضايا الخارجية و القضايا الشخصية من جهة أخرى.

وينبغي الإلتفات إلى أنه ليس المقصود بالقضية الحقيقية ـ هنا ـ الحقيقية مقابل الإعتبارية بل مقابل الخارجية و أمثالها.

و لدفع الإلتباس والخلط بين مجموع القضايا الشخصية و القضايا

الخارجية، يكفـي الإنتباه إلى أنه ليس في عبـارة «قُتل من في العسكـر» شيء سوى مجموعة من القضايا الشخصية؛ فبدلاً من أن يخبرنـا صاحب التقرير عن قتل كل الذيـن كانوا في العسكـر فرداً فرداً مـع تفصيل طـريقة قتل كـل منهم كالإصـابة بالشظيـة أو الرصـاصة أو التسمم الكيميـاوي وأمثال ذلـك، أخبرنا عـن مقتلهم جميعاً بعبارة مختصرة.

في مثل هذه القضـايا ـ وكما يلاحـظ ـ ليس هناك أي ربـط ضروري خاص بين محمول القضية و موضوعها، بل كل مـا في الأمـر وجـود عدة قضايا شخصية لا يقبل أي منها البرهان، فـلا يمكن الحصول على القضايا الشخصية عـن طريق المعرفة العقلية أبداً، بل إنها تكتسب دائماً عـن طريق الحسّ، على عكس القضايا الخارجية.

### القضايا الشخصية والقضايا الحقيقية:

لموضوع القضـايا الشخصية «مـا هو» و «من هو» مختـص به، وأما القضـايا الحقيقية و التي هي القضايا المتداولة في العلوم فهي القضايا التي تنظر إلى طبيعة الأشياء وحقيقتهـا الكلية دون الإلتفات إلى الوجـود الخارجي أو وجود خـاص له «من هـو» محددة؛ وهي تبين الأحكام المتعلقة بـ «ما هو» الساري في جميـع الأفراد فمعرفة القضايا الحقيقية كالقضايا الخارجية معرفة كلية تخضع للبرهان.

### معرفة الأشخاص ومعرفة الكلّي:

إن معرفة الأشخاص هي غير معرفة الكلي؛ فالمشتغل في إحصاء عدد القتلى في منطقة القتال إنما يضيف إلى معلوماته الشخصية فقط برؤية القتلى ومصارعهم، إلا أن نفس هذا الشخـص عندما يقوم بتحليل أسبـاب الهزيمة أو النصر، يبحث

عن فهم أمر يختلف عن المعلومات المتفرقة؛ فالتحليل العلمي المقترن بالتجريد والتعميم والتجزئة و التقسيم، وأخيراً: التركيب والتحليل المنطقي ليس أجنبياً عن القضايا الشخصية الحسّيّة؛ لأن نتيجة التحليل إن كانت كلية لادخل للحواس في مفرداتها، فهي إما أن تكون غير منطبقة على أي من المصاديق الخارجية في العالم، أو أنها تقبل الإنطباق على كل المصاديق والدليل على هذا أنه لو قطع الربط التحليلي الخاص بالأمور الشخصية فإن جميع الأمور الشخصية ستكون على حد سواء بالنسبة إلى نتيجة ذلك التحليل؛ وهذا الربط المتساوي إما أن يكون على نحو السلب الكلي أو الإيجاب الكلي.

و بناءً على هذا فإن لحواس الإنسان دوراً أساسياً وبناء في معرفة المفاهيم دون أن يعني هذا أن نفس المفهوم الكلي أمر شخصي ومحسوس أيضاً.

## الآراء المختلفة في تحقق معرفة الكلي:

للمذاهب الفلسفية المختلفة نظرات متفاوتة في كيفية ظهور المفاهيم الكلية. وكل من هذه النظرات تتناسب مع الأسس الفلسفية التي تشكل الأرضية التي يقوم عليها ذلك المذهب. وفيما يلي نشير إلى بعض منها بشيء من التحليل.

## التغيرات الكمية للمفاهيم الشخصية وتحولها الكيفي إلى المفاهيم الكلية:

عدّ فريق من الماديين المنكرين للأمور الغيبية أن إدراك الكلي هو نتيجة للتعميم والتجربة الذهنية التي توجد عن طريق التغيرات الكمية و الكيفية في القضايا الشخصية.

و من وجهة نظر هؤلاء فإن تحول القضية الجزئية إلى كلية هو تحول الكم إلى كيف كما هو الحال في تحول الماء إلى بخار.

## أدلة بطلان التغير الكيفي في المفاهيم الشخصية:

### الدليل الأول؛ مخالفة الوجدان:

إن التحـول الكيفي للمعـرفة الشخصيـة إلى معرفـة كلية يخالـف ما يحسّـه الإنسان في وجـدانه؛ فعنـدما ندرك مفهـوماً كلياً فـإن هذا لا يعنـي أن الجزئي قد تحول إلى كلي لأننا لا زلنا نشعـر بذلك الجزئي بجميع خصوصيـاته، ولهذا يمكننا أن نجعل نفس المفهوم الجزئي الـذي كنا نعرفه من قبل موضـوعاً للقضية ونحمل عليه المعنـى الكلي الذي نفهمه فيما بعـد؛ في حين أنه لو كـان انتقال الذهـن من الجزئي إلى الكلي على صورة مرور من الكمية إلى الكيفيـة لكان ينبغي انعدام تلك الصورة الجزئية بعد ظهور الصورة الكلية.

### الدليل الثاني؛ لزوم السفسطة:

لو توصلنا بعد إدراك أمر شخصي إلى أمر مستقل آخر ففي هذه الحالة أولاً يكون ما أدركناه من قبل معدوماً بالنسبـة لنا بسبب تبدله إلى غيره. وثانياً لا يكون لما ندركه في الحالـة الثانية ارتباط بإدراكنا الأول، لأنّ هـذا التحول مثل تحول الماء إلى بخار، و إن كـانت لـه مادة مشتركـة، غير أنه لم تعـد هناك رابطـة بعد تـلاشي الصورة السابقة وظهور الصورة الجديدة.

وبنفي الإرتباط بين المعارف الإنسانية و قطـع الإتصال بين ما اكتسب عن طريق الخارج وما يدرك في الذهن لا يبقى شيء سوى السفسطة.

### الدليل الثالث؛ ثبات العلم:

العلم ـ وكما مرّ في البحوث السابقة ـ أعم من أن يكون صحيحاً أو خطئاً ـ لا يقبل التغيير أبـداً، بل إن ما يقبـل التغيير شيئاً: الأول: عـلاقة النفس بـالعلم، والثاني: مطابقة العلم مع الخارج.

**أما تغيير علاقة النفس بالعلم:** فالمعمر ـ على سبيل المثال ـ بوسعه أن يقول: إنني ذهبت في صباي إلى المدرسة و تعلمت الموضوع الفلاني. وفي شبابي أدركت الفكرة الفلانية ثم توصلت إلى الفكرة المخالفة لها بعد ذلك. وفي كهولتي وجدت أساساً جديداً؛ وها أنا قد اكتشفت في شيخوختي زيف كل تلك الأفكار وخطلها واخترت لنفسي فكرة صائبة.

فكما تلاحظون أن جميع الأفكار موجودة في ذهن الإنسان بشكل ثابت، والمتغير الوحيد ـ في هذا المثال ـ هو تلك العلاقة بين النفس والعلم؛ فالنفس ـ ومن جهة كونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ـ تقوي علاقتها مع موضوع علمي يوماً و تعدّه حقاً، ثم تنهي تلك العلاقة القوية يوماً آخر وتقوضها.

و **أما التغير في مطابقة العلم مع الواقع الخارجي:** فمهما كان العلم ثابتاً فإن تغير وتبدل المعلوم الخارجي ـ كونه أمراً مادياً ـ سيؤدي إلى التغير في مطابقة الفكر مع الخارج أيضاً.

### إرجاع المفهوم الكلي إلى الفرد أو الخيال المنتشر ونقد ذلك:

يرجّح مجموعة من المفكرين ظهور معرفة الكلي إلى ما يسمى في الفلسفة الإسلامية بالفرد أو الخيال المنتشر، واكتفوا في هذا المجال بتمثيل واحد وهو أن الكلي كسكة النقود المتداولة أو كختم يمكن تطبيقه على جميع الأشخاص.

وهو أمر لا يمكن أن يكون صحيحاً لأن حذف بعض الخصوصيات الشخصية لا يخرج المتبقي من حالة الشخصية أبداً. ولا يمكن حمل الأمر الشخصي على عدّة أشخاص أبداً. والقضية الكلية هي القضية التي:

**أولاً ـ** لا تحمل معها أياً من الخصويات الشخصية.

ثانياً ـ على الرغم من افتقادها جميع الخصوصيات فإنها تناسب جميع الأشخاص وتحمل عليهم. وما أمكن حمله على الجميع من دون امتلاكه الخصوصيات الشخصية ليس أمراً يمكن توضيحه بالتشبيهات المذكورة، إلاّ على نحو التوسع للتسهيل على المبتدئين.

## معرفة الكلي والاستنباط العقلي:

عندما يدخل الإنسان بستاناً فيه ألف شجرة فإنه يدرك حسّيّاً بعينيه ألف شجرة جزئية ومشخصة، ويصنع من تلك الألف شجرة ألف تصور خيالي ليستنبط في النهاية معنىً كلياً هو غير الأشجار الألف.

هذا المعنى الكلي، تارة يدرك بصورة مضافة إلى تلك الصور المحسوسة أو المتخيلة، كما يُتصور مفهوم شجرة شرقية أو غربية، وهذا هو معنى الموهوم الذي يرد الذهن بعد الخيال. و تارة ـ أيضاً ـ يدرك ذلك المعنى الكلي مجرّداً عن جميع الإضافات، وهو نفس المعنى المعقول للشجرة الذي يحمل على جميع الأشجار رغم مغايرته لجميع صورها الشخصية.

و بظهور المفاهيم الكلية و التفكير العقلي يعرف الإنسان داخله بصورة أفضل أن داخله يختلف عن الواقع الخارجي فيرى للمفاهيم الكلية خواص غير مادية.

المفاهيم الكلية ليست حقائق مكانية و لا أموراً زمانية، وهذا يدل على أن الكليات لا مكان لها في خلايا المخ وأمثال ذلك بأي وجه من الوجوه، أي إن الإنسان ـ و على الرغم من أنه يدرك المفاهيم الكلية في ذهنه ـ يدرك ـ أيضاً ـ أن هذه المفاهيم ليست موجودة في مخّه أو في خلايا أخرى من بدنه، لأن كل ما في عالم الطبيعة، ومنها خلايا الإنسان، لها خصوصيات زمانية ومكانية خاصة تمنع حملها

على أشياء أخرى.

فالمعرفة الرفيعة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق المفاهيم الكلية في السير العمودي للمعرفة تمكّنه ـ بالإضافة إلى المعرفة الكلية للحقائق الطبيعية ـ من التعرف على تجرد النفس، والأبعد من ذلك: التعرف على الحقائق العالية التي هي مبدأ الأمور الطبيعية و النفسانية، ومعادها. ننقل أدناه بعض الأمثلة عن ابن سينا:

**الأول:** بعد طي مباحث الطبيعي في النمط الرابع من الإشارات يلجأ ابن سينا إلى التحري عن الأمور العقلية عن طريق البحث في الأمور الحسّيّة ويقول: إننا ندرك الحقائق الكلية غير المادية من متن الموجودات الحسّيّة.

**الثاني:**وفي النمط الخامس من الإشارات أيضاً، وفي معرض رده على الكلاميين الذين يرجعون مناط حاجة المعلول إلى العلة هو حدوثه، ويرون الأمور المجردة غير الحادثة زمانياً غير محتاجة، يبحث في معنى الصنع والإبداع ويوضح بالتحليل العقلي للعدم السابق والوجود اللاحق والترتيب بينهما، العلة في ارتباط المعلول بالعلة و الذي هو الإمكان نفسه. وعن هذا الطريق يثبت المبدأ المجرد للممكن.

**الثالث:**و في النمط الثامن من الإشارات، ومن أجل إثبات المعاد المعنوي بالتحري في المشاهدات اليومية يلجأ إلى إثبات اللذات العقلية، و يثبت عن هذا الطريق السعادة الأبدية للإنسان.

بناءً على ما مرّ، فعالم الطبيعة بالنسبة للمفكر القائل با لمعرفة العقلية آية وعلامة، لا تمكننا من استنباط القواعد الثابتة و الأبدية الحاكمة عليها فحسب، بل وتعرفنا على تجرد الإنسان ومبأ العالم ومعاده أيضاً.

## المعرفة الأفقية و العمودية لعالم المخلوقات في القرآن الكريم:

بعد دعوته إلى معرفة الكون والدعوة إلى النظر في النظام الكلي يقسم القرآن الكريم ذلك النظام إلى الداخلي و الخارجي، ثم يعتبر عالم الطبيعة النظام الخارجي مبدءً للتفكير في سننه وقواعده الثابتة التي لا تتغير. وفي كثير من المواضع ورد الأمر بالنظر والتدبر بالطبيعة كآية و علامة، فقال تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السموات والأرض**﴾[1]. وفي آيات أخرى أشار إلى التقسيم الداخلي و الخارجي فقال: ﴿**و في الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم ... أفلا تبصرون**﴾[2].

## معرفة الطبيعة و الاستنباط العقلي منها في القرآن الكريم:

إن معرفة الطبيعة والأمور الطبيعية موضعُ اهتمام القرآن الكريم من جهتين:

**الأولى:**نفس المعرفة الأفقية التي هي موضع اهتمام ونظر الماديين أيضاً.

**الثانية:**المعرفة العمودية للحقائق الأسمى التي تستنبط عن طريق التعقل في الطبيعة. ومن الآيات التي تناولت العلاقات العرضية في عالم الطبيعة، الآيات التالية:

**١ ـ ﴿و هو الذي أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً و من النخل من طلعها قنوان دانية و جنّات من أعناب والزيتون والرمّان مشتبهاً وغير متشابه. انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾**[3].

**٢ ـ ﴿و الأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون * و لكم فيها**

---

(١) سورة يونس، الآية: ١٠١.		(٢) سورة الذاريات، الآيتان: ٢٠, ٢١.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٩.

**جمال حين تريحون وحين تسرحـون * وتحمل أثقالكم إلى بلـد لم تكونوا بـالغيه إلاّ بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم * والخيـل والبغال والحمير لتركبوهـا وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴾**[١].

وكما نلاحظ، فإن القـرآن الكريم لم يعرض المعرفة الأفقيـة للأشياء منفصلة عن المعرفة العمـودية بل إنه ضِمْن بيانه العلاقـات العرضية بين الأشياء تحدث ـ أيضاً ـ عن العلاقة العمودية و مبدأ الخلق، وهو الله، وعرض المسائل بهذه الصورة لا تسعه مساحة الفكر المحدود للإنسان المادي.

إن القرآن، وعدا عن كونه يطرح المسائل الطبيعية المتعلقة بحياة الحيوانات يقول: **﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾**[٢]. وفي مجال الأمور السماوية ـ أيضاً ـ يهتم القرآن بكلا الأسلوبين من المعرفة. يقول تعالى في سورة يس:

**﴿والشمس تجري لمستقر لها ذلـك تقدير العزيز العليم * و القمـر قدرناه منازل حتـى عاد كالعـرجون القديـم * لا الشمس ينبغي لها أن تـدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾**[٣].

وفي سورة فاطر، يرد الحديث عن المعرفـة الأسمى فقط، وهي ما تحصل عن طريق النظر في نظام التكوين:

**﴿ إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً ﴾**[٤].

---

(١) سورة النحل، الآيات: ٥ ـ ٨.

(٢) سورة هود، الآية: ٥٦.

(٣) سورة يس، الآية: ٣٨ ـ ٤٠.

(٤) سورة فاطر، الآية: ٤١.

فلن يكون بوسع مفكر مادي أبداً من خلال طيِّه للمرحلة العرضية للمعرفة أن يستنبط مثل هذه المسائل عن طريق النظر في الطبيعة. إنه لا يستطيع ـ أبداً ـ أن يشاهد عن طريق الحواس أن زمام الموجودات بيد الله تعالى، ولا أن يدرك عمل الله في الهداية إلى الصراط المستقيم.

إن الإنسان المادي يشاهد حركة الطبيعة و منافعها صباحاً ومساءً ويستمتع وينتفع بها فقط.

يستطيع المفكر المادي رصد حركة النجوم وتأثير كل منها على الآخر، أمّا حفظها من قبل الله فهو مالا يمكن إدراكه عن طريق الحسّ والاستقراء أبداً.

إن إدراك المعارف الغيبية وغير الطبيعية مستحيلة عن طريق المعرفة الحسّيّة ما لم تقترن بالاستنباط العقلي. فعندما نؤمن بوجود الحائك عن طريق مشاهدتنا لفراش ناعم وثير وجميل فإن ذلك الحائك ليس شيئاً يمكن مشاهدته من خلال ألياف الفراش أو أصباغها.

وقد سبقت الإشارة إلى أن معرفة الروابط الأفقية للموجودات ليس شيئاً يمكن الحصول عليه من دون الاستنباط العقلي.

إن إدراك المفاهيم الكلية التي تستخدم في القضايا العلمية ممكنة فقط عن طريق الاستنباط العقلي، وإن لم تكن القضية مبرهناً عليها ولم تكن أكثر من فرضية. وإن نفي أو إثبات تلك القضايا يحتاج هو الآخر إلى قواعد عقلية أخرى توجد في مجال نقيض الموجبة الكلية أو السالبة الكلية.

### المعرفة الإنسانية واستنباط السنن في آيات القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم، ومن خلال الإعتبار الذي يمنحه للمعرفة الإستنباطية

والطولية و إضافـة إلى دعوته إلى التفكر والتدبر في نظام الـوجود الخارجي المتعلق بالموجودات (السماوية و الأرضية) فإنه يدعو الجميع إلى التفكير في دائرة المسائل الإنسانية، ويذكّر بالسنن والقوانين الثابتة فيها، بل إن القرآن الكريم يولي اهتماماً فائقاً لهذا القسم من المعارف البشرية ويقدرها تقديراً خاصاً.

وفي آياتٍ كثيرة يذكـر القـرآن الكريـم الخصـوصيات التـاريخيـة للأفـراد والمجتمعات البشرية و يدعو إلى التأمل في عاقبتهم.

**﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل ﴾**(١).

**﴿قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾**(٢).

**﴿قل سيروا في الأرض فانظروا عاقبة المجرمين ﴾**(٣).

**﴿و انظروا كيف كان عاقبة المفسدين ﴾**(٤).

فمن وجهة نظر القرآن الكريم جميع المجتمعات في حالة سير وسلوك.

إن الطرق التـي تطويها الأمم تسمـى بـ « السنـن» وسالكها هـو «المستن» وواضعها هو «السانّ».

و السانّ للجميـع وقائدهم ومـرشدهم ــ في نظر القـرآن الكريم ــ هو الله تعالى، فالقرآن الكريم، إضافة إلى تعريفه السنة وطريق الواصلين، فإنه تحدث عن سنن المتخلفين وغير الواصلين.

---

(١) سورة الروم، الآية: ٤٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١١.
(٣) سورة النحل، الآية: ٦٩.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ٨٦.

فعند الحديث عن الضالّين، يقول عن طريق الضلال الذي سلكوه ﴿ **وقد مضت سنة الأولى**﴾[١]، ﴿**و قد خلت سنة الأولين** ﴾[٢].

و عند الحديث عن الأنبياء والمهتدين، يقول عن سنة الرسل ﴿ **سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا** ﴾[٣].

و في آيات كثيرة يتحدث القرآن الكريم عن السنن الحاكمة في المجتمعات البشرية كسنن ثابتة، ويقول: ﴿**و لن تجد لسنتنا تحويلاً** ﴾[٤].

﴿ **فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً** ﴾.

و التبديل هو تغيير القانون، أما التحويل فهو التدخل في تطبيقه، كان يكون العذاب من نصيب قوم فيجعل نصيباً لغيرهم. أو تكون نعمة لقوم فتعطى لغيرهم.

يقول الله تعالى إن أحداً لن يستطيع أن يحدث تغييراً في القوانين التي وضعناها لحركة المجتمعات البشرية، كما لا يستطيع أحد أن يتخلف عن تنفيذها. فالله أنشأ نظام الخلق كأحسن ما يكون ـ على أساس الحكمة و طبقاً لأسمائه الحسنى ـ لم يغيّر فيه شيئاً، ولا هو يسمح لأحد بإجراء ذلك أيضاً.

و تعُد بعض الآيات القرآنية القدرة الإلهية ضامنة لهذا النظام:

﴿**ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا** ﴾[٥].

﴿**وما نحن بمسبوقين** ﴾[٦]، ﴿**وما أنتم بمعجزين** ﴾[٧].

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٨.
(٢) سورة الحجر، الآية: ١٣.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٧٧.
(٤) سورة فاطر، الآية: ٤٣.
(٥) سورة الأنفال، الآية: ٥٩.
(٦) سورة المعارج، الآية ٤١.
(٧) سورة يونس، الآية: ٥٣.

إن الآيات التي تبين السنن الإلهية على قسمين:

**الأول:** تلك الآيات التي تدلل بعد ذكر حادثة شخصية أن هذه المسألة بمثابة أصل عام جار في جميع الأمم.

**الثاني:** تلك التي تتحدث عن سنة دائمية قبل ذكر الحادثة الخارجية، ثم تذكرها مصداقاً لتلك السنة. إذن، ما يسنّه الله ثابت وغير قابل للزوال. ومعرفة السنن التي دعا القرآن إليها لا تدرك بالحواس، بل هي مسؤولية التفكير والتعقل الإنساني.

## السير العمودي للمعرفة و المعرفة الشهودية:

من يمتلك المعرفة الشهودية يرى ببصره حقائق و يسمع بأذنه كلمات يُحرم من رؤيتها و سماعها الآخرون، تماماً كما يحسُّ الآخرون بحرارة النار أو يميّزون الأصوات المختلفة و يعرفون أصحاب تلك الأصوات والمعاني المرتبطة بها. فالذين يمتلكون المعرفة الشهودية يرون و يسمعون مناظر وأصواتاً مختلفة ولا يشكّون فيها.

إن أول نصيب للإنسان من المعرفة الشهودية ما يعرض له في حالة النوم من رؤى صادقة يشاهد فيها حقائق الماضي أو الحاضر أو المستقبل، تعود لمسافات قريبة أو بعيدة، الأمر الذي يدل على السمع و البصر الباطنيين.

و طبعاً، فإن تلك الباصرة و السامعة التي أدركت حقائق من هذا القبيل لا تختص بالإنسان النائم فقط، بل إن غير النائم أيضاً يستطيع مشاهدة الأشياء البعيدة عنه أو يشم رائحتها كما حصل مع يعقوب (عليه السلام) حين قال: ﴿**إني لأجد ريح يوسف لو لا أن تفنِّدون**﴾[١].

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٩٤.

و هذا الإحساس لا يختص بالنبي يعقوب (عليه السلام) فالهاتف الذي سمعه الحر (رضوان الله تعالى عليه) في كربلاء، و النداء الـذي سمعه الإمام الحسين (عليه السلام) وهو في طريقه إلى كربلاء حين استرجع. و الأعمـق من ذلك ما سمعه و رآه سلام الله عليه عصر التاسع أو يوم العاشر من المحرم قرب خيام حرم آل الرسول (صلّى الله عليه وآله) كله من هذا القبيل.

هذا الأصـوات و المناظـر ليست أموراً يكـون للنوم دور فيهـا، بل كـل من التفت إلى قلبه و أزال عنه الصدأ و الرين أمكنـه إدراك نبع هذه المعرفة و التعرف على العالم الخارجي عن هذا الطريق؛ إلا أنه و لما كانت روح الإنسان ضعيفة ـ في البدايـة ـ فـإن الحواس الخارجية و اشتغـالاتها الطبيعية تمنـع و تحول دون إدراكها الباطنـي. و لذا فعند قطـع الإرتباط مع العالم الخارجـي أثناء النوم تكـون الأرضية مهيأة للسفر الداخلي، و إلا فإن السمع و البصر اللذين يمكنهما مشاهدة الحقائق في النوم هما مع الإنسان أيضاً في حالة يقظته.

فإذا قـويت النفـس لم تعد تـزاحمها المشـاهدات الخارجيـة بل تعينهـا على الشهود الـداخلي. فصاحـب القلب المهذب، و بمجـرد ملاحظتـه في اليقظة لأيّ منظر، يشاهـد الحقيقة التي تناسب ذلـك المنظر و بغض النظر عن أي زمـان فإنّه يستشم نسيماً متناسباً معه. و بعبارة أخرى: إن كل شيء من الأشياء الطبيعية لدى الإنسان المهذب النفس آية و مرآة تعرض حقيقـة سامية من حقائق عالم الملكوت و الجبروت.

### مراتب و مراحل المعرفة الشهودية:

إن الذي يبدأ سلوكـه عن طريق تزكية النفـس و تطهير القلب يقطع منازل ومراتب و يحصل على مقامات.

في المرتبة الأولى يصبح الإنسان قادراً على معرفة أسرار عالم الملك، و في هذا الطريق يحيط علماً بحوادث الماضي و مستقبل نشأة الطبيعة من دون أن يعاني مشاق تحصيل شرائط و أسباب المعرفة المفهومية التي تعود إلى المعرفة من بعيد.

و في مرتبة أسمى يفهم أسرار عالم الملكوت. و إدراك تلك الأسرار غير ممكنة للذين لم يبدأوا سفرهم من عالم الملك و لم يفهموا حقيقة سواها.

و المرتبة الأبعد من ذلك هي مرتبة الاستعداد للنظر إلى الجبروت، و أهلية النظر إلى عرش الله سبحانه و تعالى كما حدث لأشخاص من قبيل حارثة بن مالك.

كان رسول الله *(صلّى الله عليه وآله)* يسأل أصحابه عند كل صباح: كيف أمسيتم و كيف أصبحتم؟ ليربيهم على الاعتقاد بأن وقت المنام هو وقت الفراغ من عالم الملك و النظر إلى حقائق الملكوت.

و في صباح أحد الأيام، و عندما وصل الرسول *(صلّى الله عليه وآله)* المسجد سأل حارثة بن مالك هذا السؤال فأجاب: لقد أصبحت موقناً. و عندما سأله الرسول *(صلّى الله عليه وآله)* عن علامة ذلك قال: «كأني أنظر إلى عرش الرحمن بارزاً».

و هذا المقام الذي هو مقام الإحسان هو مقام الذين و إن لم يروا الله و عرشه فهم يعرفونه و كأنهم يرونه بقلوبهم و يعلمون أنه سبحانه يراهم.

و في كتاب ( الكافي) و في كتبنا الروائية الأخرى وردت أخبار كثيرة حول هذا المقام، فمما قيل: « **اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فاعلم أنه يراك**»(١) صاحب هذا المقام يعبد الله كأنه يراه، لكن التربة الأعلى من هذه الرتبة هي مرتبة مقام من يعبد الله و هو يراه حقاً و يرى نفسه في حضوره.

---

(١) أصول الكافي، ج ١، باب الرؤية.

و في نفس هذا المقـام يقول الإمام علي أمير المؤمنين (عليه السلام): «أفأعبد ما لا أراه»[١].

و هذا الحديث ليس كلاماً يمكن قـوله لكل أحد. إنه بيان سيرة من لا زال ناظراً إلى الله. و من بلغ هذا المقام يرى في كل ما ينظر إليه آية و دلالة لله.

أي إنه حيثما يولي وجهه يرى وجه الله، و يقول:

**إن نظـــرت إلى البحـــر رأيتـــه بحـــرك**
**وإن نظـرت إلى الصحراء وجـدتها صحـراءَك**
**حيثما نظـــرت إلى الجبـــل أو السهـــل**
**أو التـــل شـاهــدت عـلامــة و ايـة عنــك**

وهذا رشحة من الكلام الراقي لصاحب ذلك المقام الذي يقول:

«**ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و بعده و معه**»[٢].

و من كان من أهـل المعرفة العقلية فإنه يستنبط المفاهيـم الكلية بالنظر إلى الأمـور الحسّيّة؛ لأن المفـاهيـم الكلية تمتـاز بهذه الخصوصيـة و هـي أنها و برغـم مغايرتها لـلأمور الجزئية فإنها تحمـل عليها جميعاً و تقترن بها أثناء الحمـل و تمتزج معها. فمثلاً مفهـوم «الشيء» إذا حمل على السماء أخذ لونها و إذا حمل على الأرض تلون بلونها، أي أن مفهوم الشيئية في السماء سماء و في الأرض أرض، لكن الإنسان يستطيع في المراتب العالية للمعرفة الشهودية أن يشاهد الحقائق الكلية التي تُحمل على الأفراد الجزئية على نحـو الحقيقة دون أن تمتزج معها أو تكتسب لـونها، بل إنه

---

(١) نهج البلاغة، حكمة ١٧٨.
(٢) هذا الحديث مرسل في كتب الحكمة و العرفان عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

في أعلى مرتبة من الشهود يشاهد جميع الأمور متكثرة عن حقيقة واحدة.

و يقول أمير المؤمنين في وصف ذلك: «**مع كل شيء لا بمقارنة، و غير كل شيء لا بمزايلة**»(١).

أي إنه داخل في جميع الأشياء من دون أن يمازجها، و خارج عن جميع الأشياء من دون أن ينفصل عنها. و تلك الحقيقة الواحدة هي الله الأحد الذي يقول عن نفسه في كتابه: ﴿**هو الذي في السماء إله و في الأرض إله**﴾(٢).

أي إنه الإله الذي يوجد في السماء و الأرض من دون أن يتلوّن بأحدهما، بل بوجوده تكون السماء سماءً و الأرض أرضاً.

## المعرفة من خلال الآي و الشهود القرآني:

المعرفة الحسّيّة و الاستقرائية معرفة أفقية و عرضية نطاقها عالم الطبيعة والمادة. أما المعرفة الإستنباطية من خلال الآيات فهي معرفة تؤدي إلى اكتساب الحقائق الأسمى. و المعرفة من الآي القرآني على نحوين:

١ ـ المعرفة المستندة إلى الآيات الإعتبارية و العلامات الوضعية من قبيل اعتماد الأعلام الملونة بألوان خاصة كعلامات للدول، أو مثل العلامات التي توضع على كتف الضباط ـ في الدول المختلفة ـ إشارة إلى رتبهم العسكرية.

٢ ـ المعرفة المستندة إلى الآيات و العلامة التكوينية، و التي هي أعلى من الوضع و الإعتبار و الاصطلاح، و لا تختص بقوم أو بلد. و الآيات التكوينية بدورها على قسمين:

---

(١) النهج، الخطبة١.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٤.

أ ـ الآيات و العلائم المحدودة و المقيدة مثل وجود العشب دليلاً على وجود الماء أو الدخان دليلاً على وجود النار أو الكتاب على علم كاتبه.

وهـذا النـوع من العلـامـات والآيـات ليست مختصة بقوم دون آخـرين ولا مستنـدة إلى وضع أو اصطـلاح، إلاّ أنها محدودة و ظرفيـة أيضاً. فـالعشب مـا دام مخضراً فهـو يدلّ على وجـود الماء، و الدخـان مـا دام في وضع خـاص فهو دليـل وعـلامة على النـار، و الكتاب لا يـدل على علم كـاتبـه إلا بعد أن تنضـد حروفـه بالشكل الصحيـح. وعند تغير الأوضاع المذكورة لا يعـود أي منها دليلاً على الماء والنار و العلمية.

ب ـ الآيات و العلامات غير المحدودة مثل كون السماء و الأرض آيتان من آيات الله. إنّ القرآن الكـريم يدعو إلى المعرفـة عن طريق الآيـات و يقول إن جميع الموجودات في العالم هي آية و دليل على الله سبحـانه، إلاّ أنّ كون العالم آية في نظر القرآن ليـس أمراً اعتبارياً و لا أمـراً محدوداً و مقيداً، بل إن جميع الأشيـاء في جميع الحالات حتى فى حالة تغيرها و تبدلها، و حتى في الحالات المفترضة أيضاً علامات و آيـات على الله سبحانـه؛ لأنه و إن لم يتحقـق المفروض في حـالة الفـرض إلاّ أن نفس الفرض موجود و اللوازم الفرضية للوجود المفروض ترى مترتبة عليه.

بنـاء على هذا، فليسـت ميزة القـرآن هي في معـرفة العـالم و في قبول أصـل المعرفة الاستنبـاطية و المعرفة مـن خلال الآي أو في تنظيم استدلالات خـاصّة مما يلتفت إليه الإنسان ابتداء. فهذه الأمور و إن كانت جميعاً تحظى بتأييد القرآن، إلا أن ما يختـص به القـرآن هو اعتبـار جميع العـالم و في جميع حـالات و آنائه آيـات وعلامات.

فجميع الخلق في التعاليم القرآنية ودلالة على الله، وهذه الآيات و العلامات

التي هـي بالإستنباط العقلي فهـم الحكماء، و بالمعرفة الشهـودية مشهود العـرفاء، تحظى بميزة و خصوصية أخرى أيضاً.

و هذه الميزة التي تختص بالمعرفة القرآنية هي أن كون الأشياء في العالم آيات لله ليس وصفاً مفارقاً أو لازماً لها، و لا هو خصـوصية من الخصوصيات المفهومية الماهوية لها أيضاً بل كون الأشياء آية أمر داخل في متن هوية الأشياء و وجودها.

و توضيح الأمر: أن كون الأشياء آيات يتصور على أربعة أوجه:

**الأول:** أن يكون ذلك وصفاً مفارقاً لها، كالحرارة بالنسبة إلى الماء الحار.

**الثاني:** أن يكون ذلك وصفاً لازماً لها، كالحرارة للنار، و الزوجية للعدد.

و في هـذين الموردين لا تكون الآيـة كـامنة في ذات الأشيـاء لأن الوصـف اللازم أو المفـارق غير الذات و الـذاتيات الموصـوفة و خـارج عنها. فـإذا لم يكن الشيء آية و عـلامة في ذاته لزم أن يكـون ذات ذلك الشيء مستقلاً و غير مـرتبط بالغير، في حين أن الأشياء في ذاتها تدلل على الله وفق المنظور القرآن.

**الثالث:** هو أن كـون الشيء آية داخل في ذاتـه و ذاتياتـه الماهوية كـالجنس والفصل اللذين هما في ماهية الشيء.

**الرابع:** هو أن يكون التـدليل على الله و كون الشيء آية كامناً في عمـق هوية الشيء.

و كون العالم آية لله ليس من القسم الثالث لأنه يلزم و الحالة هذه أن يكون وجود الأشيـاء و واقعها مستقلاً عـن الله في حين أن كل شيء وفق المنظـور القرآني هو آية و دليل في هويته و وجوده على الله. و بما أن وجود هوية كل شيء أمر بسيط فإن كل شيء يدل بتمام حقيقته على الله تعالى و يكشف عنه؛ فالماهية ليست سوى حكاية عن الوجود الذي هو نفس الكينونة.

و هكـذا، فإن مـوجودات العـالم ليسـت أشياء لها ربـط أو إضافـة، أو إنها علامات نحو الحق، بل هي عين الربط و الإضافة و عين آيات الله و علاماته، كما أن الله تعـالى ليس شيئـاً مستقلاً و غنيـاً بل هـو عين الاستقلال و الغنـى. و على أساس من هذه النظرة يقول القرآن الكريم ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾[١].

و هذا المستوى هو الأفق القرآني الرفيع الذي اختص به الرسول*(صلّى الله عليه وآله)* و أوصياؤه الكـرام *(عليهم السلام)* أي إنه وحـده *(صلّى الله عليـه وآله)* و الذيـن تربـوا في مدرسته و على يديه فقط يمكنهم أن يـدركوا هذه الحقيقة و يمتلكوا البصيرة التي تجعلهم إذا نظروا بها إلى كل ما في الوجود لم يشاهدوا سوى الله تعالى.

و من كان في هذا المستـوى الرفيع ثم نظر إلى الأشياء مـن هذه القمة يـرى مـن خـلال مشاهدتـه لسعة و شمـول و لا تـناهي وجـه الله أن لا شيء موجـود سـوى وجهه، فـإن من بلـغ هذه المرحلـة أدرك المقـولة العميقـة و الدقيقـة لمولى الموحدين أمير المؤمنين علي *(عليه السلام)*: «**مع كل شيء لا بمقارنة و غـير كل شيء لا بمزايلة**».

و ذلك هو السر المكنـون، لكن المشهور و المشهود لأهل هـذا المقام، و هو أنه لا شيء في العـالم سوى الله و سـوى وجهه الكـريم. و هـذا بمعنى أن سلـب الممازجة مع الأشياء عن الله هو في الواقع لانتفاء الموضوع لا لانتفاء المحمول.

و بناء على هذا، فـإن قيل: هـو الـذي في السماء إلـه و في الأرض إلـه دون أن يأخذ لون شيء منهما، فلأن الذي هو من أهل المشاهدة يرى أنه لا يبقى للسماء أو الأرض لـون بحضـور الله فكيـف يستقـر لـون مـن عـالم الإمكـان على مقـام كبريائه!!

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

**إشارة:**

قد يقال: كما أن طرفي النقيض ينتفيان عن مقام الماهية و لا يستلزم سلب أحدهما ثبوت الآخر، فإن مسألة كون الأشياء آيات أم لا هي أيضاً كذلك، أي إنه لا يلزم من سلب ذاتية الآية و أن الأشياء آيات في مقام الذات، أن تكون مستقلة و أن توصف بالاستقلال و لا تكون آيات.

ورداً على هذا الزعم نقول إن الفرق بين الماهية و الوجود هو أن مرحلة الذات منفصلة عن الواقع في الماهية؛ فلذلك يمكن إصدار الحكم بتفكيكها والقول إنه و إن كانت الماهية في الواقع الخارجي ليست خالية من أحد الطرفين، ولكن في مرتبة الذات لا يؤخذ أي من طرفي النقيض فيها بعنوان تمام الذات أو جزء منه. أما الوجود فليس كذلك؛ لهذا فإن مقام ذات الوجود هو عين مرتبته الواقعية و إن لم يكن الوجود في مقام الذات آية فهو كذلك حتماً في مقام الواقع، وسيكون بالتالي مستقلاً، و لذلك فإن سلب هذه الصفة، و هو كون الشيء آية عن هوية وجودية ملازمة لإثبات استقلالها.

■■■

# الفصل الرابع عشر

## أساس المعرفة

**علم المعرفة و المعرفة الشهودية للنفس:**

طالما كان الإنسان في المحور العرضي للمعرفة أسير الإدراكات الحسّيّة ـ كما أشير إلى ذلك آنفاً ـ فهو يعرف نفسه مثل الأمور الطبيعية و المادية.

بعد هذه المرحلة، و حين يصل الإنسان حدود المعرفة العقلية في مسار المعرفة العمودي، فمع معرفته للأمور العقلية يرى نفسه أمراً ثابتاً، و واحداً مجرداً من الأمور الحسّيّة و المادية و مغايراً لها؛ أي إنه يرى نفسه مستقلاً عن الأمور الطبيعية و المادية.

أما في مرحلة المعرفة الشهودية فيزول التفاوت و الاختلاف بين معرفة الداخل و الخارج، لكن الإنسان في هذه المرحلة يرى العالم الخارجي رؤيته للعالم الداخلي.

أي إنّ من يستطع أن يطهر قلبه و يجد طريقه إلى مادة الداخل و ينظر إلى العالم ببصيرته و يستمع إليه بواعيته، يرَ الطبيعة آية و مرآة للملكوت في المرحلة الأولى، و بالمشاهدة في الملكوت يرى جميع الأشياء ذاكرة لله عز و جل و مسبّحة له. و بعد ذلك و في مرتبة أعلى يرى الملكوت ـ أيضاً ـ مجرد مرآة تعرض تسبيح الله و تقديسه فقط، لا مجموع الذكر و الذاكر.

و هكذا نلاحظ أن مراتب المعرفة ترافق و تلازم المعرفة النفسية و مراحلها. و نستنتج من ذلك أنه: كما ترتبط كيفية نظرة الإنسان إلى العالم بكيفية معرفة الإنسان و طريقة نظرته إلى المعرفة، فإن كيفية معرفة الإنسان ـ أيضاً ـ ترتبط بالمعرفة النفسية له، بل إن لها جذوراً في كيفية المعرفة النفسية.

و توضيح هذا المطلب هو أنه قد أوضح الآخرون جيداً: إن النظرة الكونية لكل أحد ترتبط بنظريته في المعرفة. فالذي يرى المعرفة محدودة بالحواس ينكر الأمور المجردة عن المادة في المعرفة الكونية و يعتبرها مستحيلة و غير ممكنة. أما الذي يرسم دائرة أوسع للمعرفة من حدود الحواس فنظرته إيجابية تجاه الأمور المجردة و غير المادية في المعرفة الكونية.

و ما نستنتجه من هذا أن النظرية المعرفية لكل شخص لها جذر في معرفته النفسية، أي كيفما يعرف المرء نفسه تتناسب معها معرفته للمعرفة وتعريفه لها؛ والدليل البرهاني على هذا الترابط أنه و كما تنتهي المعرفة الكونية إلى طرق المعرفة وبالتالي إلى التعرف إلى المعرفة، فإن نظرية المعرفة ـ هي الأخرى ـ تنتهي إلى معرفة ذات الباحث في المعرفة لأنها الوصف الذاتي لها؛ و بعبارة أخرى بما أن المعرفة وصف ذاتي لنفوسنا، فطالما لم نتعرف على نفوسنا بشكل جيد لن نصل إلى المعرفة الحقة أيضاً.

إنّ معرفة النفس ـ و كما ذكرنا سابقاً ـ ليست أمراً يمكن الحصول عليه عن طريق المفهوم أو البرهان الحصولي، و ذلك لأن المفهوم أمر كلي، و النفس أمر شخصي و جزئي. كذلك فإن المفهوم غائب و النفس حاضرة و لا يكون الكلي عين الشخص أبداً و لا الغائب عين الشاهد.

إن من ينشد معرفة نفسه عن طريق المفاهيم التصورية و التصديقية غافل عن هذه الحقيقة و هي أنه يقطع هذا الطريق في ظل طريقة معرفةنفسه ذاتها. على

سبيل المثال: إن الذي يثبت نفسه عن طريق الفكر أو فعل آخر لن يصل إلى نتيجة أبداً ما لم يكن قد أضاف ذلك الفكر إلى نفس الإدراك أو اعتبر ذلك الفعل متعلقاً بنفسه. و بناءعلى هذا، فإن الإنسان أول ما يجد نفسه و يعرفها قبل كل عمل و قبل الحصول على أية فكرة حصولية. و لهذا، كلما تقدم المرء في طريق معرفة نفسه عن طريق مفاهيمها و آثارها ابتعد أكثر عن حقيقة نفسه الواقعية. فإن الصور الذهنية كلما ازدادت غطت على العالِم نفسه في المرتبة الأولى و زادت على حجبه، لتكون في المرتبة اللاحقة حجاباً عن معرفة العالم. فما لم يتحرر الإنسان من قيود التصور و التصديق و المفاهيم الذهنية، لن يصل إلى المعرفة الحقيقية لذاته و التي هي الجذر و الأساس في معرفته و نظرته للمعرفة.

## نظرية المعرفة و تغييراتها في الآيات القرآنية:

بتعميق الإدراك الحضوري و المعرفة الشهودية للنفس تتغير نظرية المعرفة لدى الإنسان ونظرته الكونية. واستناداً إلى هذه الحقيقة، نرى القرآن الكريم يكشف عن مراتب المعرفة لدى الإنسان متناسبة مع مراتب غفلته وحضوره، ويتحدث عن الحقائق التي يشاهدها الإنسان في هذه المراتب. وفي استعراضه لهذه الحقائق ـ أيضاً يستخدم لغة تتناسب وثقافة الناس الذين يخاطبهم ونوع المعرفة التي يمتلكونها تجاه أنفسهم والكون. فعلى سبيل المثال وفي حديثه عن الجبال ومصيرها يوم القيامة وظهور الحق يتحدث بعدة أساليب، فيقول: **﴿ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً﴾**[1] أو يقول: **﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾**[2] و كذلك يقول: **﴿كلا إذا دكت الأرض دكاً دكاً﴾**[3].

---

(١) سورة طه، الآيات: ١٠٥ ـ ١٠٧. (٢) سورة القارعة، الآية: ٥.

(٣) سورة الفجر، الآية: ٢١.

إن فهم هذه الطائفة من الآيات ممكن و ميسر للجميع؛ لكن هنالك طائفة أخرى من الآيات تحدث فيها القرآن بلغة مغايرة فقال: ﴿**وسيرت الجبال فكانت سرابا**﴾[١]، فأشكل فهم مثل هذه الآيات على المفسرين، فقدر بعضهم في الجملة مضافاً أو مضافاً إليه و قال بعض آخر با لمجاز.

ما المقصود من تحول الجبال إلى سراب؟ و هل إن هذا التحول مختص بالجبال؟ أو إن السماء و الأرض و ما فيهما سيبدل إلى سراب؟ أو إن الجبال كانت سراباً في الأصل الماضي، كما تدل عليه لفظة «كانَتْ»، و إن يوم القيامة ظرف لظهور هذه الحقيقة فقط؟ أو إن «كانتْ» هنا بمعنى «صارت» و إن الجبال ستصير سراباً بعد أن كانت حقيقة؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة لا تتيسر إلاّ حين يتضح أن هذه الآية هي ترجمان لمشاهدة و كلام من لا يرى جميع الموجودات و من بينها الجبال التي هي الأثقل و الأبرز في عالم الطبيعة سوى ظهور الحق؛ فهو حيثما ينظر و من أية جهة لا يرى سوى وجه الله، و في النتيجة يحقق معنى هذه الآية:

﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾[٢] فهو يجد للوجه من السعة بشكل يستغرق «أين» و «التولية» و«التوجه» جميعاً أيضاً، ويعلم أن ذات الله هو ذلك البحر اللامتناهي الذي تشق أمواجه الفكر و الشهود معاً. ولهذا فلا الحكيم قادر على التحليق ـ بفهمه ـ في أوج «**لايدركه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن**» ولا العارف يرى بشهوده أعماق تلك الذات التي يقول بشأنها أعظم الأنبياء وأكبر الأولياء: «**ما عرفناك حق معرفتك**»[٣] أي إن سواك ليس أهلاً لأن يعرف ذاتك كما يجب، فكان

---

(١) سورة النبأ، الآية: ٢٠. (٢) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٣) هذا الحديث مرسل في كتب الحكمة و العرفان.

من لطفك على العباد ورحمتك أن حذرتهم من ذلك: ﴿و يحذركم الله نفسه ﴾[١].

إن ما يعـرف اذن هو وجه الله الـدائم اللامتنـاهي. و إن من يستطيـع ـ إلى جانـب معرفـة نفسه ـ النظر إلى وجـه اللهليسمـع في الخطاب الإلهي ﴿لمن الملك اليوم﴾ الجواب الإلهي ﴿لله الواحد القهار ﴾ لأنّ عظمة الوجه الكـريم تكشف له زيف و سرابيـة الأشياء الأخرى، و إن صمـديته تعالى تُظهـر له افتقار وخـواء كل شيء غيره؛ و عندها لا يفهم ـ هذا السامع بـأذن قلبه ـ المقصـود من قـوله تعالى: ﴿ نحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾فحسب بل يشاهد حقيقة هذا الكلام الرفيع أيضاً ﴿و اعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه ﴾[٢] أي إن الله أقرب إلى الإنسان من حقيقة الإنسان لأن القلب تمام حقيقة الإنسان. و اذن فوجه الله كما هو حاضر في أصل الخطاب و الجواب هو حاضر في سماعه و استماعه أيضاً.

## الغفلة عن الذات و العمى عن الله:

إن من لا يمكنه معرفة وجه الله اليوم فهو أعمى تجاه الله و إن كان غافلاً هو عن ذلك، و عند الاحتضار و الموت تتمزق ستر الغفلة و تتغير نوع معرفة الإنسان لنفسه، فيرى بـدخولـه عالم البرزخ صـورته الملكـوتية و أعمالـه، و يشاهـد ذات الصـورة الملكية بصـورة أوضح في يـوم القيامـة ﴿يـومئذ يـوفيهم الله دينهـم الحق ويعلمـون أن الله هـو الحق المبين ﴾[٣]. و هكذا، فـإنّ جميع النـاس، حتى أولئـك الذيـن كانـوا غافلين عـن عميهم في عـالم الطبيعة المادي، سيعترفـون غداً بتلـك الحقيقة و يقولون: ﴿ ربنا أبصرنا وسمعنا ﴾[٤].

غير أنه ينبغي الالتفات إلى أن أولئك الذين كانوا في الدنيا عمياً سيشحرون

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ٢٨ و ٣٠.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.
(٣) سورة النور، الآية ٢٥.
(٤) سورة السجدة، الآية: ١٢.

يوم القيامة عمياً أيضاً ﴿**و نحشره يوم القيامة أعمى**﴾[١] ﴿**إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾[٢]. ولهذا تراهم، بعد أن اعترفوا بسمعهم وأبصارهم يسألون: ﴿**ربِّ لِمَ حشرتني أعمى**﴾[٣]. هذا السؤال و ذلك الاعتراف دليل على أنهم ينتبهون ويعون ـ آنئذٍ ـ أصل المبدأ و المعاد، أما عماهم فهو حرمانهم من النظر إلى وجه الله وجماله و رحمته الواسعة التي وسعت كل شيء. فهؤلاء الذين لم يكونوا يرون في الدنيا إلا ما هو مظهر لغضب الله و لم يكونوا يؤمنون ففي الآخرة أيضاً له يشاهدون سوى الغضب الإلهي.

فما يشاهدون هو ظهور جلال الله تعالى الذي به يعترفون، و حرارة النار التي كانوا ينكرونها. أما أولئك الذين كانوا يشاهدون في الدنيا مظاهر رحمة الله فهم مصونون في الآخرة عن غضبه و عن زفير جهنم و شهيقها التي يمتد لهيبها لفراسخ؛ حتى إنهم ﴿**لا يسمعون حسيسها وهم فيها اشتهت أنفسهم خالدون * لا يحزنهم الفزع الأكبر**﴾[٤].

### نسيان الله تعالى و الإنساء الإلهي:

العمى و بعد الإنسان عن الله عمى و بعد من طرف واحد، و يحصل ذلك نتيجة غفلة الإنسان عن نفسه، فإذا انتبه الإنسان إلى نفسه ـ كما مرّ سابقاً ـ فإن نفسه ستكون مرآة لا تنفصل معرفتها عن معرفة الله. و بسبب هذه الوحدة المتماسكة كانت الغفلة عن الله موجبة للغفلة عن النفس. يقول الله سبحانه في

---

(١) سورة طه، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٣) سورة طه، الآية: ١٢٥.

(٤) سورة الأنبياء، الآيتان: ١٠٢ ـ ١٠٣.

هذا الصدد: ﴿و لا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾[(١)].

أي إن جزاء نسيان الله هو الإنساء و الإغفال الإلهي، و الإنساء الإلهي هو بمعنى أن الإنسان الغافل عن الحق ينسيه الله نفسه أيضاً. بمعنى أن القهر الإلهي يتسبب في نسيان الإنسان نفسه؛ و من أنساه الله نفسه لم يعرف عبوديته و لم يدرك ربوبية الحق تعالى.

و عن أهمية معرفة النفس و الاهتمام بالسير فيها، و عظمة ارتقاء تلك المنازل، يقول تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون﴾**[(٢)].

و بالطبع، فإن الإنسان لا يكون مهتدياً ما لم يؤدِّ جميع وظائفه الفردية والاجتماعية، و منها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و في هذه الحالة لو اختار البعض رغم وضوح الحجة طريق الضلالة فلن يضر المهتدين المجاهدين العارفين شيئاً.

و في مقابل الإنساء الإلهي و الذي هو نتيجة نسيان الإنسان لله؛ هنالك الإشهاد الرباني الذي ورد في سورة الأعراف المباركة: **﴿و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**[(٣)].

و قد مرّ شرح هذه الآية و كيفية أخذ الميثاق ضمن البحوث المتعلقة بمعرفة النفس الشهودية.

مما مرّ يتضح، أن الإنساء الإلهي هو المقصود من نسيان الله تعالى للإنسان

---

(١) سورة الحشر، الآية: ١٩.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

الوارد في مثل قوله: ﴿ فاذكروني أذكركم ﴾فإن لهذه الآية مفهوماً و منطوقاً، فمنطوقها: ﴿ فاذكروني أذكركم ﴾ و مفهومها (إن تنسوني لا أذكركم). و قد ورد هذا المفهوم في سورة التوبة: ﴿نسوا الله فنسيهم ﴾[١].

فنسيان الله الوارد في الآية المتقدمة هو في الواقع يعود إلى نفس الإنساء الإلهي. و مما يؤكد هذا، الأدلة العقلية و النقلية في هذا المجال.

والبرهان العقلي على أن المقصود من نسيان الله إنساؤه العبد هو أن النسيان الحقيقي محال على الله، لأن الله هو الشهود المحض، و لا يجتمع الشهود مع النسيان و إلاّ لزم اجتماع النقيضين.

وأما الدليل النقلي فالآيات الكريمة ومنها قوله تعالى: ﴿وما كان ربك نسيا ﴾[٢].

و قوله تعالى في سورة طه: ﴿قال فما بال القرون الأولى * قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربّي و لا ينسى ﴾[٣].

ومن الآيات الأخرى التي يمكن الاستدلال بها في هذا المجال قوله تعالى:

﴿ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر إلاّ في كتاب مبين ﴾[٤].

وعلى أساس هذه البراهين لا يبقى مجال للشك في أن نسيان الله هو نفس

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٧.

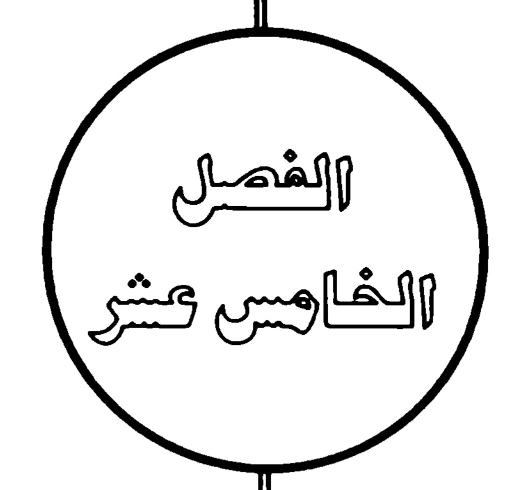
(٢) سورة مريم، الآية: ٦٤.

(٣) سورة طه، الآيتان: ٥١ ـ ٥٢.

(٤) سورة يونس، الآية: ٦١.

الإنساء الذي مر؛ بمعنى أن الإنسان لو نسي اللهسبحانه فإن اللهسينسيه ذكر نفسه أيضاً. و المراد من ذلك أن الله تعالى يجعله غافلاً عن نفسه، و هذا مظهر الغضب الإلهي المستمر و المتواصل إلى يوم القيامة.

■■■




# شرائط المعرفة وموانعها

لكـل من وسـائل المعرفـة و مـراحلها المختلفـة شرائط ومـوانع خاصـــة؛ فشروط الرؤيـــة هي سلامــــة العين ومـراعاة المسـافـة المناسبـــة وصفاء الجـــو والضياء وأمثـال ذلك، وموانعها أمـور من قبيل الغبار والظلمـة و الحجاب وغير ذلك. ويتـوفر الشروط الضرورية وانتفـاء الموانع يمكن للعين أن تـؤدي عملها في الرؤية.

القوة العـاقلة ـ هي الأخـرى ـ بحاجـة إلى فضاء صاف ونظيف وخـال من ضباب الـوهم والخيـال. فبعد تـوفر الشروط وارتفـاع الموانع ينبغـي تحديد جهـة التفكير ومـا هـو المطلـوب، واستخـراج الحد الأوسـط الـذي ينـاسبـه. وبتـوفير المقدمـات اللازمـة والاحتراز من الاستقـراء الظني والتمثيـل التخميني ... الـخ، تكتمل الشرائط الداخلية لعمل القوة العاقلة.

للقلب أيضاً موانعـه وشرائطه الخاصة. عمل القلب هو مشـاهدة الحقائق الكليـة على شكل أشخـاص خـارجية، وتتحقـق هذه المشـاهـدة بصقل القلـب وتجلية. فالقلـب ـ كالمرآة ـ بحـاجة إلى الصقل والجلو لتصحيـح مساره ووجهته، إضافـة إلى تخليصه مما علـق به من شوائب وأدران. و قـد أشار القرآن الكـريم في آيات كثيرة إلى شرائط المعرفة و موانعها.

### تقوى الله هو الشرط الأساس للمعرفة في القرآن الكريم:

يقول الله تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾[١].

هذه الآية الكريمة مع إطلاقها لا تختص ببيان شرط المعرفة العرفانية فقط، بل تشمل شرط المعرفة البرهانية أيضاً، بمعنى أن التقوى مؤثر في فهم العقل وفهم الشهود على السواء؛ فالإدراك الصحيح للمفاهيم الذهنية، ورؤية الحقيقة الغيبية تتحقق في ظل التقوى.

ومفاد هذه الآية أعلاه أصل كلي تؤيده الآية التالية أيضاً إذ يقول تعالى: ﴿و من يتق الله يجعل له مخرجاً﴾[٢]؛ فالتقوى ـ في أي عمل ـ يضاعف رزق الإنسان ونصيبه في نفس ذلك العمل، أي لو اتقى الإنسانُ في المعاملة مع الناس ولم يطفف ولم يحتكر ولم يغش، فإن الله سبحانه وتعالى يضاعف له ويبارك منافعه المعاشية. ولو راعى الإنسان التقوى العلمية، أي لم ينسب الإبتكارات العلمية للآخرين إلى نفسه ـ أولاً ـ وكان أميناً في نقل آراء الآخرين وأفكارهم ومعتقداتهم ـ ثانياً ـ ولم يشرح مسألة للآخرين ما لم يتحقق منها ـ ثالثاً ـ وأن يتقبل ما ثبت له بالبرهان ويرضخ له ويعترف به، ولا يركن إلى المغالطة والجدل تجاه منافسه ... فإنه سينجو من المعضلات العلمية والعقبات التي تواجهه في حلها.

و شمول هذه الآية بالنسبة لقسم العلم الشهودي مشهود وواضح هو الآخر، وقد أراد البعض حملها على هذا القسم فقط، لكن إطلاقها يستوعب الفرق المفهومي ويشمل الفرق العيني أيضاً، أي إنها تشمل معيار البرهان كما تشمل ميزان العرفان أيضاً.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٢.

### حبّ الدنيا المانع الأساس عن المعرفة:

كما أن تقوى الله هـو الشرط الأساس للمعرفـة، فإن حـب الدنيا هـو المانع الرئيس عنها. ولهذا ورد في الروايات: «**حب الدنيا رأس كل خطيئة**»[١].

كما ورد المعنى في تعبير آخر: «**رأس كل خطيئة حب الدنيا**»[٢].

و ليست محبـة الدنيا المانع الـوحيد للإنسـان عن الصلاح العلمي، بـل قد يكون العلم أيضاً سبباً في ضلال الإنسان وفساده.

### صدأ القلب وعوامله في القرآن الكريم:

لقد أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى موانع المعرفة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**كلاّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾[٣].

أي إن علّـة عدم رؤيتهـم الحقائق الـدينيـة هو أنّ أرواحهـم مغطاة بستـار الذنـب الذي هو الـرين وصدأ القلـب. فما كسبه هـؤلاء هو ذلك الغبـار والدرن الذي غطّى صفحات قلوبهم الشفّافة.

و يشير قسـم آخر مـن الآيات إلى بعـض الأعمال التـي يؤدي ارتكـابها إلى تراكم الرين والصدأ على القلـب، ومنها قوله تعالى: ﴿**ألم تر إلى الذيـن يجادلون في آيات الله أنى يصرفون**﴾[٤].

و المقصود أن هـؤلاء جماعة كـانوا يـأتون إلى النبـي (صلّى الله عليه وآله) لغرض

---

(١) أصول الكافي، باب حب الدنيا و الحرص عليها.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سورة المطففين، الآية: ١٤.

(٤) سورة غافر، الآية: ٦٩.

الجدل ولكي يقولوا كلامهم فقط، ولا يستمعون لحديث آخر. يقول الله تعالى عنهم في آيات أخرى: ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطانٍ أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه﴾[١].

ينشأ الجدل من الكبر، و الكبر درن يجعل صفحة القلب الشفافة سوداء مظلمة. فإذا أغبرت المرآة فقدت قدرتها على الإنعكاس فلا تظهر الأشياء في صفحتها. ولو كانت لها القدرة على مشاهدة نفسها ـ فرضاً ـ فإنها ستفقد هذه القدرة أيضاً بعد اغبرارها.

### جلاء الصدأ وتطهير القلب:

كما أن صدأ القلب يمنع عن معرفة المفاهيم البرهانية و الحقائق العرفانية أيضاً، فإن تطهيره يعد من الشروط الضرورية للمعارف المذكورة.

و حيث يذكر القرآن الكريم حكم الطهارات الثلاث ( الوضوء و الغسل والتيمم) يشير إلى دورها في التطهير الباطني للإنسان:

**﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين و إن كنتم جنباً فاطهروا و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه، ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾**[٢].

فكما هو ملاحظ إنه ختم حكم الوضوء و الغسل والتيمم بقوله:

---

(١) سورة غافر، الآية: ٥٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

﴿**يريــد ليطهركم**﴾ فهل هذه ختمة للآية كلها وتلخيص لحكمتها أم إنها تعود إلى القسم الأخير من الآيـة فقط؟ وفي كـلا الصـورتين تشمل التيمـم الذي هـو الحكم الأخير من الأحكـام المذكورة في الآية. و بناء على هذا فإن معنـى ذلك إننا شرعنا التيمـم وتعفير الوجـه واليديـن بالتراب لغـرض تطهيركم، وهـو ما يـدلل بوضوح على أن المقصود من التطهير في هذا القسم ليس التطهير الصحي والطبي، لأن ذلك يشمل التطهير بالماء فقط، اما التمرغ في التراب فلا يدخل فيه حتماً.

و لهذا عدّوا السجود من أفضل حالات الصلاة و عدّوا الذكر المختص بها أفضل الأذكار، فبالسجود يهوي الإنسـان إلى الأرض وكلما هوى أكثر أدرك عظمة الله تعالى أكثر. فبقـدر ما يذل المرء نفسه في الـركوع يدرك الله تعالى؛ والـذكر الذي يناسـب هذه الحالـة هو تسبيح وتحميـد الله تعالى بـالعظمة «**سبحان ربي العظيـم وبحمده**».

أمـا في السجود الـذي هو نهايـة التـذلل والإنكسـار فيرى الإنسان نهايـة العظمة و العلـو لله تعالى و كان الذكـر الذي يناسب السجـود هو «**سبحان ربى الأعلى وبحمده**» و هو أسمـى من ذكـر الركـوع، لأن الإنسان في هـذا الذكـر (في السجـود) يسبـح الله بكونـه الأعظـم والأعلى. وليـس التفـاوت في معنى هـذيـن الذكرين بأن الله كان قبل قليل كبيراً وعظيماً، و صار الآن أعظم وأعلى، بل بمعنى أن الإنسان عـرف عظمة الله وأدركهـا أكثر بهويه أكثـر وتواضعه وتـذلله في حـالة السجود.

### التجافي عن دار الغرور والصعود نحو النور:

برفـع الموانع وتبديد الحجـب يجد المرء القدرة على النهوض والصعـود نحو الله.

فالشرط الأول للحركة نحو الله هو الإستعداد للنهوض والإرتقاء، وهو ما يعبر عنه بالتجافي، لأن التجافي هو جلسة التهيؤ للنهوض مباشرة، ومن ذلك حالة التجافي في التشهد على هيئة نصف جلسة.

و قد ورد في دعاء الإمام السجاد (عليه السلام) ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان المبارك الذي كان يستمر في قراءته حتى الصباح قوله: «اللهم ارزقني التجافي عن دار الغرور».

و يقول الله تعالى عن الذين هم من أهل التجافي: ﴿**تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً و مما رزقناهم ينفقون * فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاءً بما كانوا يعملون**﴾[١].

إذا تجافى الإنسان توفّرت له القدرة على العمل الصالح، و إذا قام بالعمل الصالح تحقق له الصعود إلى الحق: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾[٢].

أي ما لم يحقق الإنسان شرط الحركة و يبدأ بها فلن يجد سعادة التمتع برفع الله وصيرورته مظهراً لله رفيع الدرجات: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[٣].

و من يتحرك نحو الحق يثبته الله في ذلك الطريق: ﴿**و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾[٤].

---

(١) سورة السجدة، الآيتان: ١٦ ـ ١٧.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٠.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

## إخلاد الكفار والمنافقين إلى الأرض:

و كما أن الإنسان يرتقي ويصعد إذا تجافى، فإنه سيبتلى بالجهل وينتهي به الأمر إلى النفاق والكفر لو أخلد إلى الأرض.

يقول تعالى عن كيفية ظهور النفاق لدى المنافقين: ﴿ **فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله وما وعدوه وبما كانوا يكذبون** ﴾(١).

و المستفاد من هذه الآية أن نتيجة الذنب الذي ارتكبه المنافق هو ذات النفاق الذي يبتلي به إلى يوم يلقاه بالموت أو يوم القيامة دون أن يقرن بالتوبة. فالذنب الذي تورط به المنافقون هو ذات التخلف عن العهد الذي قطعوه على أنفسهم مع الله. و إن الميثاق الذي يأخذه الإنسان على نفسه مع الله لهو على رأس كل المواثيق. يقول الحق: ﴿**ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان** ﴾(٢).

و عند الحديث عن أخذ الميثاق من بني آدم (في سورة الأعراف) اتضح كيفية أخذ هذا الميثاق، وعُلم أنه ميثاق مضمر في عمق النفس الإنسانية. ومن فطن إلى نفسه فإنه يستمع إلى الميثاق ورده الإيجابي. أما الغافل عن نفسه فهو بصدد الحصول على ما كتب في صفحة روحه من تفسيرات الآخرين وما كتبوه عنه.

و ما ورد في القرآن الكريم بشأن المنافقين له ما يشبهه بشأن الكفار أيضاً: ﴿**ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون** ﴾(٣).

و يختلف سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية عن

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٧٧. (٢) سورة يس، الآية: ٦٠.

(٣) سورة الروم، الآية: ١٠.

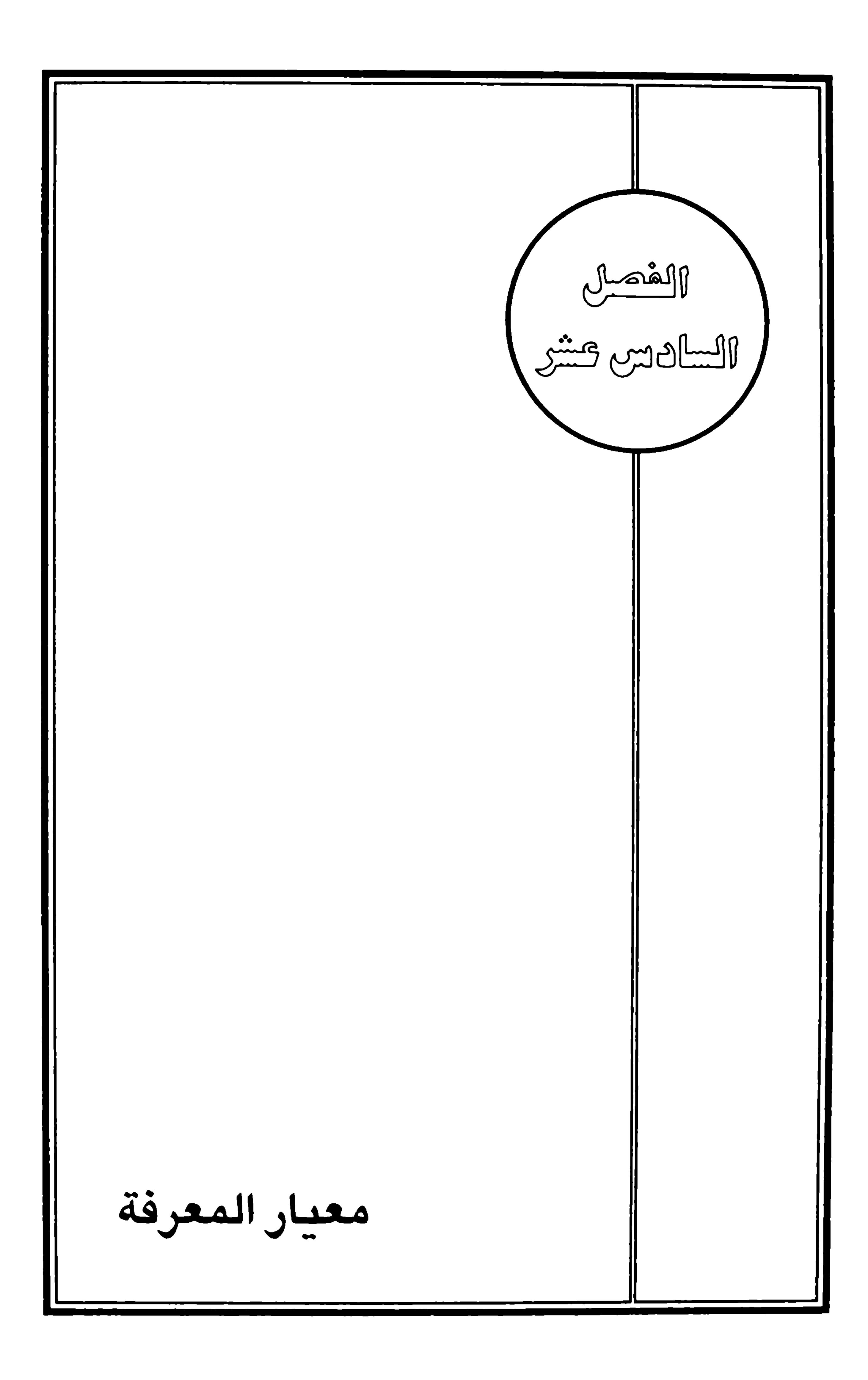
المشهور بين المفسرين. فقد ذهب الجمهور إلى أن إعراب «أن كذبوا ...» اسم «كان» مؤخر وكلمة «سوأى» مفعول مطلق لبيان نوع الفعل في جملة « الذين أساءوا» أي : كان التكذيبُ بآيات الله عاقبةَ الذين أساءوا السوأى.

أما ما يذهب إليه العلامة فهو أن «أنْ» هذه ـ في قوله «أن كذّبوا» ـ تعليلية، و « السوأى» خبر «كان» و التقدير : « إن السوأى كانت عاقبة الذين اساءوا» لأنهم « كذبوا بآيات الله». فعبارة «أن كذبوا» تعليل للخبر.

و هذا أيضاً يؤدي نفس المعنى المشهور لكنه يمتاز بذكر علّة الحكم، وهو أكثر وقعاً في النفوس.

وبناءً على هذا، فإن المنافقين الذين أخلدوا إلى الأرض مبتلون بفكرهم ونفاقهم نتيجة الذنوب والمعاصي التي ارتكبوها. أي إن الحجب تؤدي بالإنسان أخيراً إلى الجهل والعمى وكبائر الذنوب والمعاصي و هو النفاق والشرك.

■■■



# الفصل السادس عشر

## معيار المعرفة

**معيار الخطأ والصواب في مقام الثبوت والإثبات:**

مسائل المعـرفة جمة مـن أهمها تبيين المعيـار الثبوتي للمعـرفة الصحيحـة أو الخاطئة، وكـذلك تحليل الميزان الإثبـاتي لمعرفة الصحيـح من الخطأ؛ فالنظـريات المختلفـة التـي تعرض مـن قبـل مفكـرين متعـدديـن في حـالة واحـدة، أو مـن مفكرواحد في حـالات متعددة، تهيّيء الأرضية لإثارة السؤال التـالي: أي من هذه النظريات حقة وأيها باطلة؟ و تهيّيء المقدمة أيضاً لإثارة هذا السؤال الآخر وهو: ما هو طريق تمييز الحق عن الباطل؟

و لما كانت المعارف المختلفة لشيء واحد تختلف فيما بينهـا ـ أحياناً ـ ولكن يمكن الجمـع بينها، فإن أرضيـة هذيـن المبحثيـن المذكوريـن ـ في هـذا الفرض ـ لا يُدركان على نحو الضرورة. وأحياناً يكون الإختلاف شديداً بحيث يكون الجمع بينهما مستحيلاً، فتتضح ـ عند ذلك ـ ضرورة طرحهما جيداً.

**القسم الأول:** هو معرفة الأوصاف المتعددة لشيء واحـد، إذ تكون كل معرفة ناظـرة إلى وصف من أوصـاف ذلك الشيء المعلوم؛ ولهذا السبـب لا يمكن إدراك لطافة الإنسجام الموجود في هذه السلسلـة من المعارف، إذ يمكن أن يكون للشيء الواحد عوارض وأوصاف متعددة تكون متعلق المعارف المختلفة. وتكون المعارف بأجمعها صحيحة.

**والقسم الثاني:** المعارف المختلفة و المتباينة عن الشيء الواحد وحيثيته الواحدة. إذ بما أن محور جميع المعارف المتعارضة ـ في هذه الحالة ـ هو الشيء الواحد فعندئذ تبرز أرضية ضرورة تلك المسألتين؛ إذ يستحيل الجمع بين المتناقضين كما يستحيل ارتفاعهما، بل لابد من أن يكون أحدهما حقاً في مقام الثبوت والآخر باطلاً. وكذلك يكون أحدهما صواباً في مقام الإثبات والآخر خطأً. وهكذا تتضح ضرورة طرح المعيار الثبوتي وعرض الميزان الإثباتي.

و بالطبع فإن كل معرفة بحاجة إلى هذين المطلبين المذكورين، إلا أن ضرورتها تلمس عند تعدد المعرفة المتعارضة عن الشيء الواحد.

## معيار المعرفة و أسسها:

محور البحث الحالي هو تعيين المعيار الثبوتي لصحة المعرفة أو سقمها؛ ولأن تفسير كل حكمٍ متفرع على البحث الدقيق لموضوعه، فإن تحليل معيار الصحة والخطأ في المعرفة التي تدور حول وصف من أوصافها ليس ممكناً من دون الإلتفات إلى حقيقة المعرفة، كما أن التعرف على حقيقة المعرفة ستكون رهن النظرةالكونية وفي ضوء (معرفة المعلوم).

إن توضيح المعيار الثبوتي للصواب والخطأ سيكون متعسراً من دون تذكر معنى المعرفة، و كذلك من دون الإلتفات إلى دائرة المعلوم، ولذا اقتضى التذكير با لمطلبين التاليين:

## الآراء المختلفة حول حقيقة المعرفة:

المطلب الأول هو أن حقيقة المعرفة ـ كما مرّ معنا ـ هي الحكاية عن المعلوم وكشف شيء آخر هو متعلق المعرفة (المعرفة ـ كشف الحقيقة والحكاية عن

الواقع)، إلا أن البعض لا يعتبر المعرفة سوى وسيلة للإنتفاع من متعلقها أعم من الإنسان والعالم، ولا يلحظ أهمية دورها في الكشف عن الواقع أبداً، ويحصر دورها وعملها في كونها وسيلة نفعية فقط ـ سواء كان كشفها عن الواقع صحيحاً أم لا ـ إذ يمكن أن يكون لفرضية خاطئة نفس الأثر النفعي الذي تتعهده فرضية صحيحة، لأن ذلك الأثر النافع لا يختص بأي من تينك الفرضيتين، بل للجامع بينهما.

و أساس هذا التفسير هو الخلط بين الوسيلة و الهدف، أي إن العلم هو وسيلة للإنتفاع من الإنسان والعالم، لا إن المعرفة الحقيقية لا تكون سوى وسيلة للإنتفاع، بل إن حقيقة العلم هي كشف الواقع، و إن الكشف عن المعلوم هو المقوم الذاتي له.

و لازمة هذا التفسير المغلوط هو: **(أولاً)** إن العلم الذي لا فائدة عملية منه يعتبر فاقداً للمعيار الثبوتي للصحة و السقم، نظير فكرة أزلية العالم وأبديته، لأن هذا النوع من المعارف ليس له أي أثر عملي في الخارج، أي إنه لا استعمال له في المسائل التجريبية من قبيل الطب والصناعة كي يكُون حقّاً إن كان مفيداً في العمل أو يكون باطلاً إن لم يكن كذلك.

**(ثانياً)** إن كل ما كان نافعاً في العمل فهو حق و إن لم يطابق الواقع، وكل ما لم يكن نافعاً فهو باطل و إن طابق الواقع، إذ إن الواقع ليس معياراً للعالم وفق هذا التفسير، كي يكون التطابق أو عدم التطباق معه معياراً للصحة أو الخطأ، بل إن المعيار الوحيد لصحة الأفكار وخطئها هو مردودها العلمي، فمثلاً: بعض المسائل الرياضية التي لا أثر لوجودها الخارجي كالأشكال الهندسية (بناء على تركيب الأجسام من الذرات الصغيرة) تعتبر صحيحة وحقة لأن لها استعمالاً خارجياً كالشكل المكعب للغرفة والفرش وأمثالها. فمع خلو كل من هذه الأجسام

من التكعيب الهندسي إلا أن الفكر الرياضي بشأنها اعتبر حقاً و صواباً لأن لها أثراً عملياً.

**(ثالثاً)** ولازمة هذا التفسر أيضاً أن لا يكون هناك فرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية، أي إن معرفة المسائل النظرية من قبيل المسائل الطبيعية والرياضية لا تختلف عن معرفة المسائل العملية كالأخلاق والحقوق، في حين أنه لا يمكن إنكار الفرق الجوهري بين هذين الصنفين من المعارف. وإن المعيار الثبوتي للحق والباطل في العلوم العملية هي فائدتها الحقيقية في بلوغ الكمال الإنساني أعم من الفرد والمجتمع. وإذا كان المعيار الثبوتي لصحة وسقم العلوم النظرية فائدتها في مقام العمل حتى لو كان ذلك العمل هو رفع الإحتياجات المادية وليس الوصول إلى الكمال الإنساني، فإن محذور عدم التفريق بين العلوم النظرية و العلوم العملية يصبح لازماً.

والخلاصة أن رأي هذا الفريق، الذي يبحث في جميع المعارف بمنظار عملي تفريط عن النظرة المتوسطة العادلة، كما أن رأي الفريق الآخر، الذي ينظر إلى جميع المعارف بمنظار فكري فقط ومن دون أي التزام عملي، أو إقامة وزن للعلوم العملية كالأخلاق والحقوق ـ وإن لم يصرح بذلك ـ هو الآخر إفراط وابتعاد عن حد الإعتدال العلمي.

### الآراء المختلفة حول نطاق المعلوم:

المطلب الثاني هو أن لحقيقة المعلوم نطاقاً واسعاً ولا ينحصر في نطاق عالم الطبيعة و المادة؛ إلا أن البعض اعتبر الوجود قرين المادة، وأن كل شيء خلو منه لا نصيب له من الوجود. وعلى هذا، فالمعرفة الصحيحة ـ عندهم ـ هي أن تكون الفكرة مطابقة للموجود المادي خارج الذهن، وأن الأفكار التي تدور في عالم

العقل أو المثال هي أفكار خرافية وليس لها مصاديق في الخارج، كي تكون حقة في حالة الإنطباق عليها، أو باطلة في حالة عدم الإنطباق. ولازمة هذا التفسير المغلق الناتج عن النظرة الضيقة للعالم هي:

**أولاً:** ما أشير إليه من خرافية المعارف الغيبية، وبطلان خلود المسائل الأخلاقية وكذا الالهيات المحضة و أمثالها.

**ثانياً:** افتقاد المعيار في بعض المسائل الرياضية التي لا مصداق لها في الخارج المادي، كما أن المعقولات المنطقية الثانية ستكون فاقدة لمعيار الصحة والبطلان أيضاً، لأن أياً منها ليس له مصداق مادي، إلا أن تفسر جميعها بنحو يكون لها أحكام المعقول الأول فتنطبق حينئذ مع الواقع الخارجي أو تكون جديرة بالتطابق معه.

و بالطبع، فإن بعض الأشكال الهندسية تنطبق على الجسميات الذرية الصغيرة، وهي من هذه الجهة تحظى بوجود المعيار الثبوتي للصحة والخطأ، إلا أنها تواجه صعوبة عصية على الحل في البحث الثاني، والذي يتناول تحديد الميزان الإثباتي للصحة و الخطأ.

**تعريف حقيقة المعرفة كمنتج للواقع:**

فريق آخر لا يتحمل عناء أي من هاتين المسألتين المهمتين المطروحتين في عالم المعرفة، لا مسألة تبيين المعيار الثبوتي للحق والباطل، و لا مسألة تحيل ميزان المعرفة الصحيحة أو الخطئة، لأنهم لا يعتبرون حقيقة المعرفة هي الكشف عن الواقع بل يزعمون أنها تنتج الواقع أي إن الواقع هو الذي يكون مورد القبول العلمي لأصحاب الفكر، وليس للواقع نصيب من الوجود من دون فكر المفكرين أبداً، بل إن كل ما يحظى بالقبول العلمي لعلماء عصر ما فسيكون هو الواقع.

و هذا المعنى من الواقعية النسبية هي غير نسبية الواقعيات المتحولة والمتغيّرة، إذ يكون لأصل الواقع وجود في تلك الحالة ــ بغض النظر عن أفكار ورؤى أهل النظر والمعرفة ـ وإن كان يتحول. لكن الواقع ـ في هذه الحالة المفترضة ـ هو ذلك الذي يتعلق به أفكار أصحاب الفكر. و على أساس هذا الإفتراض سوف لن يتخلف أي فكر جماعي عن الواقع لأن واقعية كل أمر تتعلق بمعرفة العلماء و تنتج عنها، و لن يكون الناتج مختلفاً عن منتجه أبداً. إذن، فالتطابق بين العلم والواقع حاصل دائماً يستتبع المعيار الثبوتي والميزان الإثباتي معاً. و بالطبع، ففي مسألة موازنة فكرة فرد مع مورد توافق المفكرين، تطرح مسألة الميزان والمعيار الإثباتي.

و قد تشبّه هذه النظرية بالإجماع المطروح لدى أهل السنة ــ أي إن حجية الإجماع فى نظر علماء الشيعة ليس على أساس موضوعية الإجماع ذاته بل من جهة كونه كاشفاً عن الواقع وعن رأي المعصوم (عليه السلام). إلا أن حجية الإجماع في نظر علماء السنة هي على أساس موضوعية الإجماع ذاته. أي إنه لو اتفق علماء المسلمين في عصر ما على حلية شيء ما، فأنّ ذلك الشيء هو حلال ـ في الواقع ـ لأن صرف اتفاق العلماء هو عين الحقيقة. ولو اتفق علماء المسلمين فى عصر ثانٍ على خلاف الإتفاق السابق، فإن حقيقة العصر الثاني هي الحكم الثاني ذاته الذي يخالف الحكم الذي كان محل اتفاق علماء العصر السابق. وبالتالي فإن حكم الله في العصر الأول كان شيئاً، و في العصر الثاني شيءآخر. هذه النظرية يطلق عليها علماء الأصول «نظرية التصويب» ويسمى الذاهبون إليها بـ «المصوبة».

النقاط التي في أصل المطلب ومقارنته بالإجماع من وجهة نظر السنة. وكذلك المطالب التي تدور حول أصل حجية الإجماع من نظرهم، وبما لا يخرج عن حدود هذا البحث هي:

**أولاً**: على فرض صحة إسناد هذه النظرة إلى فريق من المفكرين وأنه ليس هناك أي واقع وراء اتفاق أهل النظر، بل إن محور اتفاقهم هو عين الواقع «كالقرعة في المورد الذي لا يكون هناك واقع أصلاً لا أن له واقعاً لكنه مجهول، إذ كل ما نتج عن القرعة في الفرض الأول فهو الواقع ذاته لا أمارة عليه» فإن لازمة ذلك هو الخلط بين المسائل التكوينية و المسائل الإعتبارية إذ يمكن اعتبار الإجماع أو الأغلبية معياراً للحق في القوانين والمقررات الوضعية والإعتبارية لكن ذلك غير ممكن في المسائل النظرية كالمسائل الطبيعية و الرياضية التي لا يختلف واقعها بوجود الإنسان والمجتمع وعدمه، و لا يجوز اعتبار الواقع تابعاً لاتفاق الأفراد.

**ثانياً**: إنه وإن كان هنالك اختلاف واسع في حجية الإجماع من وجهة نظر أهل السنة أنفسهم من حيث النفي و الإثبات ــ أولاً ـ ومن حيث الإطلاق والتقييد ـ ثانياً ـ ومن حيث الإختصاص بإجماع الصحابة أو أهل الحرمين أو أهل الكوفة والبصرة ـ ثالثاً ــ ... الخ، إلا أن محدودية ادعاء القائلين بحجية الإجماع ـ والذين هم غالبية علماء السنة ـ تتضح من طريقة استدلالهم.

فإنه و إن لم يكن اعتبار الإجماع لديهم من جهة دخول المعصوم (عليه السلام) في جميع المُجمعين أو رضاه وكشف رأيه من خلال اتفاق الآراء، وهو يفتقد الطريقية من هذه الجهة؛ إلاّ أن سلب الطريقية النسبية لا تستلزم إثبات الموضوعية الذاتية بحيث يكون مجرد الإتفاق دليلاً على صحة المورد المتفق عليه ــ كما هو الحال مع قول الله تعالى أو الرسول (صلى الله عليه وآله) ـ الذي هو حق من جهة كونه كذلك، أي صادراً عنهما، فيكون الحق هو ما كان محل اتفاق أهل النظر كما كان الحق ما قاله الله تعالى أو الرسول (صلى الله عليه وآله)، بل إنهم يثبتون للإجماع طريقية من قبيل طريقية التواتر المعتبر لدى الجميع أو القياس والإستحسان المعتبرين لديهما، إذ قد استدلوا على اعتبار الإجماع، فضلاً عن الآيات العديدة ـ التي لا تدل أي منها

على حجية الإجماع ـ وبغض النظر عن الأحاديث المعتبرة ـ التي فيها علامة الجعل والدس والتزوير من حيث السند، وغير صحيحة من حيث الدلالة و المتن. وعلى فرض صحة سندها ومتنها فليس لها مصداق خارجي لأن اتفاق جميع أفراد الأمة الإسلامية ليس متحققاً على أمر سوى الأصول العامة والخطوط الأصلية للدين ـ فقد استدلوا بالدليل العقلي ـ الذي هو من منابع الإستنباط ـ أنه يستحيل على علماء عصر واحد لهم رؤى مختلفة و يقيمون في أقطار مختلفة أو يتفقون على أمر باطل وكاذب ومن دون أن يكون لهم سند من قرآن أو حديث.

والإستدلال أعلاه، و إن كان ناقصاً لأنه، و على فرض حصول اتفاق الجميع، فإن احتمال اتفاق الجميع على الكذب منتفٍ عادة ... نعم؛ لكن الصيانة من خطأ المجموع لا يكون ثابتاً إذ يمكن أن يكون الجميع قد أخطأ. فإنه بالطبع سيكون حجة في حالة حصول الوثوق والطمأنينة العقلائية. لكن حجيته ـ في هذه الحال ـ حاصلة باعتبار الوثوق، لا باعتبار موضوعية نفس الإجماع.

والغرض أنه يتضح، أن حجية الإجماع لدى علماء أهل السنة، وبشهادة استدلالهم العقلي هو من جهة الكشف عن الواقع، نظير القياس والإستحسان اللذين هما من وسائل الكشف عن الواقع ـ أيضاً ـ دون أن يكون لهما موضوعية في ذاتيهما.

في ذيل الآية الكريمة ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾[1] يقيم الإمام الرازي دليلين على حجية الإجماع. دليله الثاني أن الألف واللام في لفظ المعروف والمنكر يفيدان الإستغراق ومقتضى ذلك: الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر. و إذا كان الأمر كذلك فإن إجماعهم حجة. وهذا الإستدلال على الإجماع

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

يعطي جنبة طريقية للكشف عن الواقع.

**ثالثاً**: بناء على التصويب، فإن رأي كل مجتهد صحيح ولا يحتاج إلى انضمام آراء الآخرين، لأنه يتبع اجتهاد المجتهد، نظير القرعة في المورد الذي (لا واقع له أصلاً لا أن له واقعاً ولكنه مجهول). وبناء على هذا الإعتبار لن يكون للإجماع علاقة بمسألة التصويب. أي إن رأي كل مجتهد صحيح على أساس التصويب، لا إنه حيث تحقق الصواب فهو بناء على قاعدة تصويب المصوبة حتى يقال بها أن الإجماع حجة إذن فهو على أساس التصويب.

**رابعاً**: إن التشبيه بالتصويب (أي تشبيه أصل مطلب بعض المفكرين الغربيين بالتصويب الإسلامي) منوط بأن يكون التصويب بذلك المعنى الذي أشير إليه، أي إن رأي كل مجتهد هو عين الواقع. أما لو كان التصويب بمعنى المعذورية و سقوط التكليف والذنب فإن التشبيه المذكور لا يكون صحيحاً.

و في ذيل الآية ﴿**و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً**﴾[1] يقول الإمام الرازي: استدل بعض المتقدمين بهذه الآية على أن كل مجتهد مصيب في الأصول، لا بمعنى أن اعتقاد كل منهم مطابق للواقع، بل بمعنى سقوط الذنب عن المخطىء الذي تبين أن رأيه كان خاطئاً.

إن قضية حجية الإجماع لدى السنة والذي قالوا فيه «هم الأصل له وهو الأصل لهم» ترافقها قصة السقيفة الساسية وأمثالها، ولم يكن لديهم دليل قرآني واضح أبداً.

---

(٢) سورة النساء، الآية: ١١٥.

كما يقول الإمام الرازي في ذيل الآية المذكورة: نُقل أن الإمام الشافعي سُئِل عن الآية التي تمثل الدليل القرآني على حجية الإجماع، فأكمل قرآءة القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد الآية المذكورة في سورة النساء ( الآية: ١١٥ )، حيث تشير الآية إلى أن اتباع غير سبيل المؤمنين يؤدي إلى العذاب مما يدل على أنّ طريق المؤمنين حق.

وبالطبع فأنّ انتقادات كثيرة وردت على هذا الاستدلال، حيث قام المفكرون الأصوليون سنة وشيعة بالتحقيق حوله. إلاّ أن الذي يتضح من هذه القصة كيف أن القرآن يدرس بالتمام والكمال ثلاثمائة مرة، ومن قبل أحد كبار قادة المذاهب من أهل السنة، من أجل تحميل ظاهرة سياسية على الدين وتبرير سياسة سقيفة بني ساعدة وإلاّ فلو كانت حجية الإجماع أمراً دينياً مبرهناً عليه ومفروغاً منه، و لها قاعدة أصيلة في الدين يمكنها الصمود بوجه نص الغدير وسائر النصوص الكثيرة من الرسول (صلّى الله عليه وآله) لتحتم أن آيات واضحة كانت قد نزلت بهذا الشأن واستنبط منها ذلك.

**تذكير:**

بناء على أن حقيقة المعرفة ليست كشف ما هو خارج عن الدائرة الفكرية لأهل الفكر بل إن كل ما هو محل اتفاق آراء العلماء في عصرنا هو الحق وإلا فهو باطل، وإن كان يخلص المفكر من تحمل أعباء مسألة المعرفة من حيث بيان المعيار الثبوتي للصحة و السقم وكذلك الميزان الإثباتي للصواب والخطأ بالنسبة للموضوع المتفق عليه، إلا أنه إذا أراد أحد أن يعرض فكرة خلاف الرأي المتفق عليه بين أصحاب النظر، يجب عليه ــ و الحالة هذه ــ أن يعتبر المعيار الثبوتي والميزان الإثباتي هو ذلك الشيء المتفق عليه فيكون الواقع ـ والحالة هذه ـ هو ما كان محل اتفاق علماء العصر.

**التفسير المادي لحقيقة المعرفة:**

اتضح لحد الآن، وبناء على البحث حول المعرفة، ما هو لازم اعتبار العلم وسيلة، وما هو لازم اعتبار كل ما كان مورد اتفاق العلماء حقاً، وأن حقيقة المعرفة الإجماعية هي التي تنتج الواقع، لا أنها تعرض الواقع الثابت قبل المعرفة. أما الآن فنشير إلى لازم التفسير الآخر للمعرفة ــ والذي بحثناه سابقاً ـ وهو أن المعرفة تتحقق بواسطة الحسّ فقط وأن أعصاب الحسّ تؤثر في الظواهر الخارجية فضلاً عن التأثر بها، وأن حاصل التأثير والتأثر المتقابل بين الأشياء في الخارج وأعصاب الحسّ في الداخل هو نفس الواقع، وهو نفس متعلق المعرفة لا الظواهر الخارجة عن محيط الأعصاب. وهكذا فإن الواقع ومتعلق المعرفة سيكون نفس هذا التأثير والتأثر المتقابل بين الأشياء والحسّ. ويكون المعيار الثبوتي للصحة والخطأ (في المعرفة) التطابق مع هذه الحصيلة الناتجة عن التأثير والتأثر المتقابل.

ولازم هذا التفسير هو انفصال الإنسان عن العالم الخارجي وعدم امتلاكه أية معلومات صحيحة عن خارجه أبداً. وهذا بدوره خلط بين مقدمات المعرفة وحقيقتها؛ إذ:

**أولاً:** إن المعرفة لا تنحصر في وسائل الحسّ و الأعصاب.

**ثانياً:** إن المعرفة التي هي أمر مجرّد و منزه عن المادة ـ لن تكون عين هذا التأثير والتأثر المتقابل بل القيام بنشاطات فيزيائية أرضية لظهور أمر ميتافيزيقي باسم «المعرفة» ـ كما عرضنا سابقاً ـ فضلاً عن أن أهم طريق للمعرفة هو تلك المعرفة الشهودية للنفس التي تقترن بمراحل الطبع والمثال والعقل المجرد. وبطي هذه المراحل الثلاث للدرجات المتعددة، يتحقق الواقع ومعرفته لدى النفس.

**ثالثاً:** إن حقيقة كل شخص تختص به، ولن يوجد أبداً واقع مشترك بين

أفراد البشر كافة، لأن التأثير المتقابل بين كل شخص والواقع يختلف من شخص لآخر، وبالتالي فإن أياً من المفكرين لا يمكنه الإطلاع على أفكار الآخر، في حين أن الأمر ليس كذلك، بل إن كثيراً من المفكـرين يهضم أفكار غيره بشكل جيد ليقبل بها بعـد ذلـك مـع أنهم مـن حيـث الأعصـاب الحسّيّـة مختلفـون عـن بعضهـم ولايتساوون في مشاهدة المحسوس.

**اعتبار حقيقة المعرفة تجريبية:**

فريق آخر اعتبر التجـربة العملية معياراً ثبوتياً لكمال المعـرفة و نقصها، أي أن الفكرة الصحيحـة هي تلـك التي تأتي صحيحـة في التجربـة، وكل مـا لم تثبته التجربة فهو ليس بصحيح. وهذا هو محور امتلاك الحقيقة أو افتقارها، لا أن تكون التجربة العملية دليلاً على الحق والصحة بـل إن الموضوعية للتجربة نفسها لا أنها طريق فحسب. وهذه النظرية تختلف كثيراً عـن نظرية اعتبار العلم وسيلة نفعية، لأن معيار حقانية الفكرة وفق تلك النظرية هو فائدتها ونفعها، أما في هذه النظرية (تجريبية المعرفة) فلا حديث عن الربح والخسارة بل عن تطابق الفكر مع التجربة وعدمه. وعلى أساس هذا التفسير:

**أولاً:** تكون المعـارف التي لا تخضع للتجربـة العملية فاقدة للمعيـار الثبوتي للحق والباطـل، مثل كثير من المبادىء التصـديقية التي تشكل الأسـاس لقضايا كثيرة؛ من قبيل امتناع اجتماع النقيضين أو الضديـن أو المثلين، وكاستحالة الدور وبطلان التسلسل ومـا شابه ذلك، والتي لا يخضع أي منهـا للتجربة، في حين أن اليقين بأي مطلب علمي رهين بهذه السلسلة من المبادىء التصديقية.

**ثانياً:** إن الواقع يتبدل بتغير التجربة العملية وتكون الحقيقة نسبية لا ذاتية، في حين أن لكل شيء ـ سواء كان يخضع للتجـربة أو لا ـ وصفه وحكمه الخاص،

وليست العلوم النظـرية كالعلوم العمليـة أبداً كي يكون واقعهـا مستنداً إلى عمل الإنسان.

**ثالثاً:** لا يخضع أي من الماضي أو المستقبل للتجربة فعلاً لأن كليهما معدوم بالفعل ولا يكون أي معدوم قابلاً للتجربة وإن كان أصحاب مثل هذه النظريات يقبلـون كثيراً من المحـاذيـر المذكورة إلاّ أن المحـور الأصلي لأسسهـم هي النظـرة المادية للفكر والروح المفكرة التي ثبت تجردها في البحوث السابقة بشكل كامل.

## نفس الأمر والمعيار الثبوتـي للمعرفة على أساس تجرد حقيقـة المعرفة والتـوسع في الوجود:

آخر نظـرية وأحسنها في تبيين المعيـار الثبوتي لصحـة المعرفة و خطئهـا هي تلك التي تستند إلى تجرد أصل الفكر، وكذلك التوسع في عالم الوجود وتعميمه على عالم الطبع والمثال والعقل. وهي عبارة عن مطابقة الفكر مع نفس الأمر. والمقصود من نفس الأمر هو أن للشيء في حد ذاته ـ وبقطع النظر عن أي عارض ووصف، وبغضّ النظر عن تحققـه في ذهن المفكر أو الخارج مقابل الذهـن ـ حقيقة وواقعاً معيناً لا سبيل إلى تغييره أبداً. وبالطبع فإن لكل موجود نازل حضوراً في عالم المثال المجـرد العالي، ولكـل الموجـودات الطبيعية والمثـاليـة والعقليـة حضوراً ووجـوداً في مراحـل أعلى، وبالتالي فإن جيمـع المراتب من فيـض الوجود الواسـع ستكون متحققة في بسيط الحقيقة بنحو اللف الجامع لكل نشر والمنزه عن أي تكثر يزاحم بساطة الوجود، ستكون متحققة.

### *الانتقاد الأول الموجه لنفس الأمر:*

قـد يقال ـ أحيـاناً ـ إنه يجـب حـذف (نفس الأمـر) مـن قاموس المعرفـة

البشرية، لأن البشر لاسبيل لهم لمعرفة كنه حقائق الأشياء الـ (نومن) بل إنهم يتوصلون إلى أوصاف الأشياء وظواهرها وخواصها الـ (فنومن). وبناء على هذا فإن (نفس الأمر) لا يمكنه أن يخضع للتقييم والتطابق الثبوتي للمعارف.

**الرد على النقد الأول:**

إن هذا الكلام ليس صحيحاً إذ:

**أولاً:** إن التوصل إلى كنه بعض الأشياء متيسر للإنسان لأن الإنسان يشاهد ـ بالعلم الحضوري ـ ذاته، ويدرك ـ بالشهود ـ قواه ووسائله المدركة والمحركة، ويرى ـ بالحضور ـ أوصافه النفسية وملكاته الروحية، ويشهد ـ بوجدانه ـ أفعاله وآثاره، وهو شاهد ـ حضوراً ـ كل أثر يكون معلولاً له، و هو واع ومطلع على سلسلة علله بمقدار سعة وجوده و إلى الحد الذي يستطيع فيه المعلول أن يدرك علّته. و إن حصر اطلاع البشر على الفينومينات إنما ظهر على أثر الغفلة عن علمه الشهودي، **هذا أولاً.**

**وثانياً:** على فرض انحصار علم الإنسان بالظواهر وأوصاف الأشياء فإن لنفس تلك الظواهر والعوارض حقائق (نفس الأمرية)، لأن تلك الظواهر، و إن كانت تعتبر (فينومن) بالنسبة إلى موصوفاتها، إلا أنها تعتبر (نومن) بالنسبة إلى ذاتها أي ذاتاً و حقيقةً نفس الأمرية؛ لأنه سيكون لنفس تلك الأوصاف واقعاً ـ وفي حد ذاتها ـ بقطع النظر عن الذهن والخارج.

***النقد الثاني الموجه لنفس الأمر:***

و أحياناً يقال إن جعل ( نفس الأمر) معياراً، لا يحل المشكلة إذ لا يزال السؤال «بماذا تقاس مثل هذه القضايا كي يتبين صوابها من سقمها» باقياً.

**الرد على النقد الثاني :**

و هذا أيضاً غير صحيح لأنه:

**أولاً:** إن الـذين قالوا بنفس الأمـر جعلوه المعيــار الثبـوتي لصـدق القضـايا الذهنــية أو الحقيقــية و كـذبها، كما أن بحثــنا الحالي سيستمـر في نفـس هـذا المجـال، و إذا كان هنالك إبهام فهو في مقـام إثبات الخطأ و الصواب لا في مرتبة الثبوت.

**ثانياً:** إذا كان طريـق التشخيص ومـا هو الشيء الفلاني في حـد ذاته ـ بقع النظـر عن الـذهن والخارج نظـريـاً، فسينتهي إلى البـديهي و لا ينبغي احتسـاب الصعوبة في مقام الإثبات على الصعوبة في مقام الثبوت.

**ثالثاً:** إن البحث في ذاتيات الأشياء ومقوماتها الداخلية يجب أن يكون بقطع النظر عـن الذهـن والخارج، و إن كان الـذهن هـو ظرف تحليلهـا وبحثها، لكـن الوجود الذهنـي لتلك الأشياء ليس محور التطابق، بل يجب أن يـذكر الأمر بحيث يتضح أن للـذهن حالـة ظرفية فقـط، لا أن يكون طـرفاً في التطبيق. وبين هـذين المطلبين فرق كبير.

***النقد الثالث الموجه لنفس الأمر:***

و قـد يوجــه النقد التـالي لاعتبار نفـس الأمر مـلاكاً للتقيـيم وهو: كيـف يمكننـا الـوصول إلى صحـة معـرفـة الشيء الـذي لا تحقق لـه في الخارج أصـلاً، كالأشكـال الهنـدسية أو مـا لــه وجـود لكنه معـدوم فـعلاً أو لا يحظـى بالثبات ـ بالفعل ـ بل هـو في حـالــة مـن التغيـر والتبـدل المستمر، إذن يجـب علـينا أن نعتبر المعيـار والملاك خصـوص الموجـود الفعلي الذي يقبـل الخضـوع للتجـربـة والاختبار.

**الرد على النقد الثالث:**

إنه لو كـان الطريق الوحيـد لإثبات المعرفة و خطئهـا هو الاختبار الحسّيّ، لصحّ توجيه النقد أعلاه ولكانت النتيجة أن القضـايا التاريخية والمسائل الرياضية وأمثالهما غير قـابل للإثبـات؛ إلا أنه لم يحن بعـد بحث إثبات الصحـة و الخطأ في المعرفة. وسيتبين عندها، أن التجربة العملية قسم من طرق إثبات صواب المعرفة، وأن أساس طريق الإثبات شيء آخـر، والذي يستطيع أن يلحظ أي شيء في ظرف تحققه أعم مـن الماضي، الحاضر، أو المستقبل، وأعم من الذهـن والخارج، وكذلك أعم مـن مقام ذات الشيء بقطـع النظر عـن دائرة تحققه، كـالبحث في المقـومات الداخلية للأشياء التي تتشكل بقطع النظر عن جميع ظروف التحقق.

## طريق الخطأ إلى العلم الحضوري:

**تذكير:** تقسيـم المعرفـة إلى الصحيحـة والخاطئـة في العلم الحصـولي أمـر واضح، إذ قد يتطـابق المعلوم بالذات مـع المعلوم بالعرض، الذي هـو خارج من دائرة ذات العالم، وقـد يخالفه. أمـا في العلم الحضـوري والشهودي، حيـث يدرك الشـاهد عين العـالم المنفصـل، فـلا سبيل للخَطـأ إليـه، لأنـه ليس هنـاك تعـدد واختلاف بين العلم والمعلـوم كي يتطابقا أو لا يتطـابقا؛ لكنه قد ينفـذ إليه الخطأ وذلك في الحالـة التي يختلف فيهـا ما يشاهـد العارف في مثالـه المتصل عن مثـاله المنفصل. ويوكل طريق تشخيص الخطأ والصواب في العلم الحضوري إلى البحث الثاني الذي يتعلق بمقام الإثبات.

## المنطق والمعيار الإثباتي لخطأ المعرفة وصوابها:

كـان البحـث الأول لحد الآن يـدور بشكل أسـاس حـول المعيـار الثبـوتي

للصحة والخطأ في المعرفة ووصل الدور الآن لتناول البحث الثاني الذي يتبنى طريق إثبات الخطأ و الصواب فيها، أي بأية وسيلة و أداة يمكننا معرفة أن المعرفة الفلانية صحيحة أو خاطئة.

في البحث الأول عرضنا معايير مختلفة، من قبيل الرأي القائل بأن حقيقة المعرفة أداة وليست كاشفاً؛ وبناء عليه فإن المعرفة الصحيحة هي تلك التي تقع نافعة في العمل، وإن العلم الذي لا نفع فيه ليس حقاً وصواباً. أو القائل بأن لاوجود للواقع خارج توافق علماء العصر والمعرفة الصحيحة هي تلك التي تطابق ما يتوافقون عليه. أو الرأي الذي يعتبر الفكرة الصحيحة هي تلك التي تطابق التجربة و أن الفكر الذي لا تثبته التجربة فكر مزيف وغير صحيح.

كذلك اتضح الفرق بين اعتبار العلم وسيلة و أداة وبين اعتبار التجربة هي المعيار، فإنه وإن عرض كل من أصحاب النظريات الخاصة ـ في البحث الأول ـ الطريق الإثباتي للمعرفة أيضاً طبق أسسهم الثبوتية، لكن الطريق المقبول في البحث الثاني هو ذلك الذي يتكفل به منطق ارسطو فقط؛ وهو أنه يمكن الوصول إلى المعرفة النظرية والمعقدة عن طريق المعرفة البديهية والواضحة، ولايوجود طريق آخر غير إرجاع الفكر المركب إلى الفكر البسيط، وإيكال العلم النظري إلى البديهي.

## (القياس) الاسلوب الوحيد لإثبات الخطأ والصواب:

أوضحنا ـ سابقاً ـ أصل المطلب، وهو تقسيم العلم إلى النظري والبديهي، وإرجاع النظري إلى البديهي، وأنه لو لم يكن هناك وجود للعلم الضروري والبديهي، خاصة أوّل الأوائل، أي استحالة اجتماع النقيضين، لما وجدت فكرةٌ أبداً في ذهن أحد. وهذا لأن هذا المطلب الأولي في عالَم العلم هو مظهر للوجود

المحض في عالم العين حيث إنه لو لم يكن الوجود المحض أي الواجب تعالى لما وجد أي موجود في عالم الوجود.

وعرضنا نماذج كثيرة من العلوم البديهية مثل امتناع الدور وضرورة ثبوت الشيء لنفسه وأمثال ذلك، واستعرضنا كيفية إحلال العلم النظري في قالب العلم البديهي بلحاظ الصورة و مادة القياس العقلي ـ مما لا حاجة لإعادته.

والغرض الأساس هو إيضاح أن طريق التشخيص وتمييز الحق عن الباطل، لجميع النظريات المذكورة هوالقياس العقلي، لأنه بناء على قاعدة اعتبار العلم وسيلة وسلب حيثية كشف الواقع عنه (أي المذهب النفعي)، فالعلم الحق هو الذي يكون نافعاً حين العمل، ومن ثم فانّ الفكرة المعنية أن تبين ـ بعد الخضوع للإختبار العملي ـ أنها كانت نافعة و مفيدة، نفهم أنها حقة و إلا فهي باطلة. والتعبير المنطقي لذلك هو ان يقال أن الفكرة الفلانية كانت نافعة في الاختبار العملي، وكل فكرة نافعة في الاختبار العملي صحيحة. إذن فالفكرة الفلانية صحيحة.

**أولاً:** إن هذا الاستدلال وعلى أسلوب الشكل الأول للمنطق الأرسطي.

**ثانياً:** إن أساس كل استدلال هو القانون الكلي الذي ينهض بالإستدلال.

و القانون الكلي الذي ذكر على هيئة كبرى في القياس المذكور لم يتحصل عليه عن طريق التجربة أبداً، بل هو بذاته فكرة بديهية على زعم أصحاب النظرية السالفة، وهو بذاته معيار ولايحتاج إلى أي معيار آخر.

كما أن القياس هو أيضاً طريق تشخيص الخطأ و الصواب الوحيد لدى أصحاب نظرية «التصويب» التي ترى الواقع هو ما وقع عليه توافق علماء العصر؛ لأنهم (أي المصوبة) يستدلون على فكرتهم بالطريقة التالية: إن الفكرة الفلانية

تطابق الرأي الـذي اتفق عليه علماء العصر، وكل فكرة طابقـت الرأي الذي اتفق عليه علماء العصر صحيحة، فالفكرة الفلانية صحيحة إذن.

كذلـك لا مجال للتهرب مـن استخدام القيـاس العقلي من قبـل أصحاب المذهب التجريبي لإثبـات نظريتهم، و إن معيار الحق لكل فكرة هـو نجاحها في التجربـة العملية؛ لأن أصحـاب هذه النظريـة ـ أيضاً ــ قادرون عـل التّشخيص بطريقـة القياس العقلي فقـط، فإن كبرى قياسهـم هو «و كل مـا كان في التجـربة ناجحاً فهو حق» [ أو: وكل ما أثبتته التجربة فهو حق ] وهذه الكبرى أيضاً قانون عقلي لم يخضع للتجربة و هو معيار لا انّه بحاجة إلى التجربة كي تثبته.

وحتى لو اتخذ الاستدلال صورة رياضية، نظير قياس المساواة، فإنه لا يخلو من القيـاس أيضاً، وبـدونه لا يكـون منتـجاً، و مثـاله: أ = ب، ب = ج: أ = ج فإن هذا القيـاس لا يكون منتجاً إلا إذا صَدق القانـون الكلي: «مساوي المساوي لشيء مساوٍ لـذلك الشيء». و إن لم تصـدق هذه الكبرى فـإن الشكل الـرياضي الآنف لا يكون منتجـاً أبداً. ومثال أ نصف ب، ب نصف ج، فهـو لاينتج أبداً: أ نصف ج، لأن القانون الكلي الذي يقول: إن نصف النصف نصف، لا وجود له.

### الفرق بين القياس التجريبي والاستقراء:

يجدر الانتباه إلى أن العلوم التجريبية ليس فقط تستفيد من التجربة العملية بشكل واسـع، بل إنها ــ في بعض الموارد ــ ليست قـابلة للتطـور أصلاً مـن دون التجربة إلا أن قيمة العمل وتأثير التجربة ودورها في تأمين مواد القياس و إن كان ضرورياً، ولكنها لا تبلغ تمامها من دون الاستمـداد من المبادىء العقلية والأصول غير التجـريبية. لهذا كـان هناك فـرق عميق بين التجـربة التـي تفيد القطـع وبين الاستقراء الذهني الـذي هو عبارة عن الحسّ المتكرر فقط مـن دون انضمام قانون

عقلي، الأمر الذي دعا لأن يكون القياس التجريبي حجة، وكان الاستقراء الذي هو تكرار الحسّ دليلاً ظنياً فقط ولا استعمال واسع له في العلوم والمعارف العقلية.

## شرط إثبات الفرضية عن طريق التجربة:

هنا لابد من التذكير بهذه النقطة التي أشير إليها سابقاً وهي لو أنّ شيئاً كان منتجاً في التجربة العملية، وإن كان بصورة قياس عقلي، فإنه لن يكون مثبتاً صحة الفرضية الخاصة ما لم يثبت أنه لا وجود لفرضية أخرى مخالفة.

و إن هذا الأثر المطلوب في التجربة يترتب على فرضية خاصة دون أن يكون لازماً عاماً أو أثراً مشتركاً لعدة فرضيات، كما أن تجربة الخسوف والكسوف وسائر المسائل الرياضية للنجوم والهيئة ( لا أحكام النجوم)، وإن كانت تنتج على صورة القياس الأرسطي إلا أنها لم تكن أبداً لتثبت الفرضية البطليموسية، إذ لاتثبت النتيجة القطعية لفرضية الشمس المركزية إلا عندما تعرض هذه الفرضية بصفة الفرضية الوحيدة الممكنة و لا تكون هناك أية فرضيةأخرى بشأن علاقات الخسوف والكسوف وطلوع النجوم وغروبها أبداً.

## الحاجة إلى المعيار الثبوتي والإثباتي للخطأ والصواب في المعرفة الشهودية:

إن بحث إثبات الصواب والخطأ يطرح عادة في الأفكار الحصولية وتنظيم القضايا المنطقية ولا يطرح في مجال العلم الحضوري، مع أن الكشوف متعارضة فيما بينها وقد تنفي بعضها أحياناً. وكما تظهر ضرورة المعيار الثبوتي والميزان الإثباتي للصحة و الخطأ من تعدد الأفكار الحصولية المتعارضة فإن ضرورة المعيار والميزان المذكور تظهر من التعارض في المشاهد المتخالفة في العلم الحضوري أيضاً. وهنا يجدر التذكير بعدة نقاط:

### طرق حصول الخطأ في العلم الشهودي:

**أولاً:** إن علّة نفوذ الخطـأ في الكشف والشهود قد يكون على أثـر خلط المثال المتصل بـا لمثال المنفصـل، أي يعتبر السالك غير الـواصل مـا يراه في عـالم المثال المتصـل جزءً مـن عالم المثـال المنفصـل، وبما أنه لا وجـود لأي فطور أو تفـاوت وخلاف في المثال المنفصل كونه الصنع البديع للخالق المنزه من كل عيب ونقص، فإن الســالك يظن أنه رأى الحق غير المشـوب، كما في الرؤى غير الصادقـة حيث تتمثل الهــواجس النفسانيـة ويظـن الرائـي أن جــزءً من أجزاء النبـوة الإنبائيـة (لا التشريعيـة) قـد صارت مـن نصيبـه؛ في حين أن أفكـاره الخاصة و أوصـافـه المخصوصة قد تمثلت له.

وقد ينتبه على أثر مـدركاته القبلية و معتقداته السـابقة و بالعين الحولاء إلى عالم المثال المنفصل فيرى ذلك بنظرتـه الخاصة و من زاوية عينه الحولاء. ولهذا قد يشتبه أو يشـاهد الحق في المثـال المنفصل أو أعلى مـن عالم المثـال، لكن الاشتبـاه يعرض لـه بعد تنـزله من حـالة الشهـود التي هي دولـة مستعجلة إلى نشـأة العلم الحصولي أي عندما يريد أن يشرح مدركاته (التي حصل عليها) في قالب الأفكار البشرية، وذلك لأنه مسبوق بسلسة خاصة من الأفكار.

### الشهود المعصوم والشهود المشوب بالخطأ:

**الثاني:** كما أن العلم الحصولي على قسمين نظري وبـديهي، وأن النظري يرد فيه الخطأ، لكن البديهي مصون من الخطـأ، وأنه لصيانة الضروري من الخطأ يجب جعل البديهي هـو الأصل، وإيضاح النظري في ظله؛ فإن العلـم الشهودي أيضاً قسمان: الشهودي المعصوم عن الخطأ، والشهـودي المشوب. الشهود المعصوم عن الخطأ هو شهود الأنبيـاء و الأولياء الإلهيين الذين هـم مصونـون في تلقي المعارف،

ومعصومون كذلك في حفظ ذلك في المخزن العلمي، ومحفوظون أيضاً في إبلاغه وإملائه من أي اشتباه. أما الشهود المشوب بالخطأ فهو كشف وشهود العرفاء من غير المعصومين، الذين أشير إلى بعض من أسباب اشتباهاتهم. ومن أجل الصيانة من الخطأ أو تنزيه ذلك من زيف الاشتباه الطارئ يجب جعل كشف المعصوم أصلاً و تصحيح كشف غير المعصوم في ظله، كما صرح بذلك السالكون الشاهدون.

## إرجاع الشهود المشوب إلى شهود المعصوم وصعوبات ذلك:

**الثالث:** على الرغم من أن شهود المعصومين (عليهم السلام) مصون من الزيادة والنقصان وينبغي أن يكون مرجعاً لتشخيص صحة و سقم شهود غير المعصومين، إلا أن كيفية إرجاع الشهود المشوب إلى الكشف الخالص والمعصوم ليس ميسوراً للجميع، كما أن إرجاع النظري إلى البديهي ليس ميسوراً لكل أحد مع كون البديهي مرجعاً لتشخيص صحة النظري وسقمه؛ ولهذا قد تبدر غفلةٌ حين الإرجاع، ويكون أحد أقسام المغالطة حجاب الإرجاع الصحيح. طبعاً إن طريق ارتباط النظري بالبديهي معصوم، ولو قطع السائر ذلك بشكل صحيح لكان مصوناً من الخطأ؛ ولهذا سميت قوانين المنطق ميزاناً عاصماً، إلا أن السالك أحياناً قد يقع أسير مغالطة من المغالطات أثناء سيره وسلوكه، لكن هذا آخر طريق لعلاج المعرفة الصحيحة.

## وزن الشهود المشوب بالأصول البرهانية للحكمة المتعالية والعرفان النظري:

**الرابع:** إن الحكمة المتعالية و العرفان النظري ميزان جيد من أجل تشخيص الشهود المشوب من الكشف الخالص، أي إن السالك الشاهد، و إن لم ير احتمالاً

للخلاف حين الشهود إلا أنه وبعد التنزل من منزلة شهود القلب والهبوط إلى منزلة الفكر يحتمل أن ما شاهده لم يكن صحيحاً. فإذا كان له توصل إلى كشف المعصوم (عليه السلام) واستطاع الرجوع ثانية إلى نشأة الشهود وجعل الكشف الأصيل معياراً لشهوده الخاص وحصل على الطمأنينة فقد نجا من الأهواء والاضطراب الفكري. وإلاّ فإن أفضل طريق من أجل تشخيص الأصيل والخالص من الدخيل والمشوب هو الإستمداد من الأسس المتقنة المتعالية، وهذا ليس لأن الفلسفة أعلى من العرفان، بل لأن الفلسفة الإلهية مع كل الشوكة والهيبة التي تتمتع بها هي في ساحة العرفان كالمنطق في ساحة الحكمة و البرهان: أي إن لها جنبة ميزانية وآلية. و لهذا فإن الدخول إلى ساحة العرفان الميمونة غير ميمون لغير المطلعين على أسس البرهان.

آمل آن تكون معرفة الله من نصيب كل المفكرين الإلهيين ...

***يا خير معروف عُرِف.. يا سرور العارفين.. مُنّ علينا بمعرفتك.. بحق محمد وآله الذين بك عرفوك..***

■■■

# الفهرس

**الموضوع** **الصفحة**

## المقدمة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة



## الفصل الثاني

## مسألة المعرفة في الآيات القرآنية

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة



## الفصل الرابع

## وجود خطأ و طرق تشخيص الاشتباه

الموضوع الصفحة



## الفصل الخامس

## المصادرات و الأصول الموضوعة و المعارف الفرضية



## الفصل السادس

## المعرفة العقلية و المعيار المنطقي

الموضوع | الصفحة



## الفصل السابع

## ثبات القضايا و الحركات العلمية

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

## الفصل التاسع

## العلم و الإيمان



## الفصل العاشر

## مصادر المعرفة

الموضوع الصفحة

## الفصل الحادي عشر

### أدوات المعرفة



## الفصل الثاني عشر

### طرق المعرفة



## الفصل الثالث عشر

### مراحل المعرفة

**الموضوع** **الصفحة**

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |



## الفصل الخامس عشر

## شرائط المعرفة و موانعها



## الفصل السادس عشر

## معيار المعرفة

**الموضوع** **الصفحة**



■■■